

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

Dottorato di ricerca in Scienze filosofiche

(XXVII Ciclo)

Tesi di dottorato:

Paradigmi della temporalità in Kant e Bergson

Tutor

Prof. Giuseppe Giannetto

Dottorando

Luca Ferrara

Coordinatore

Ch.mo prof. Giuseppe Antonio Di Marco

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

INTRODUZIONE

Il presente lavoro ha come tema lo studio della nozione di temporalità in Kant e Bergson, cercando di individuare la relazione tra le nozioni di tempo elaborate dai rispettivi filosofi. Abbiamo tenuto presente in primo luogo come nella storia della filosofia occidentale si siano sedimentati nel suo tessuto speculativo diversi “paradigmi della temporalità”¹, i quali, sebbene possano essere in rapporto tra loro non sono sovrapponibili dal punto di vista logico-concettuale. Nel corso della storia del pensiero occidentale è possibile distinguere almeno tra forme che ha assunto l’idea di tempo: il tempo-ciclico, indipendente dal soggetto (si pensi alla teorizzazione del *Timeo* platonico) o al celebre frammento di Anassimandro; il tempo, inteso come misura del movimento da parte del soggetto teorizzato nel IV libro della *Fisica* di Aristotele, al quale si lega la teorizzazione del tempo-anima, struttura intima del soggetto conoscente nella *III Enneade* di Plotino. A questa prima sedimentazione storica si sovrappone la speculazione della religione cristiana, legata in particolare alla teorizzazione agostiniana del tempo in rapporto alle facoltà del soggetto, che riprende e sviluppa il pensiero plotiniano, innestando tale pensiero anche su basi teologiche. Infine, terzo paradigma è quello del tempo opportuno (*kairos*), il tempo della grazia e della salvezza di marca paolina.

Considerata la presenza di questi tre paradigmi della temporalità sia nell’opera di Bergson che di Kant, abbiamo ritenuto opportuno selezionarne uno solo per tematizzare un confronto tra i due autori, sicché tale studio parallelo dei due autori si mostrasse non solamente stimolante teoreticamente, ma anche filologicamente fondato.

Avendo presente che sia in Kant che in Bergson vi è un rapporto strettissimo e una profonda teorizzazione della relazione tra tempo e coscienza, in quanto il primo studia nell’*Estetica trascendentale* il tempo come forma del senso interno e come ordine della successione, mentre il secondo teorizza un tempo della coscienza, originario, inteso come durata e un tempo spazializzato, frutto di un bisogno pragmatico dell’uomo, abbiamo ritenuto più fondato un confronto tra i due filosofi facendo leva su quello che potremmo definire il secondo paradigma della temporalità: il tempo-coscienza.

Nel primo capitolo della nostra tesi ci siamo confrontati con l’opera di due studiosi che hanno teorizzato il rapporto tra Kant e Bergson. Per un verso abbiamo posto particolare

¹ Nell’usare il termine “paradigma”, per indicare una specifica idea di tempo, abbiamo tenuto presente il lavoro collettaneo curato da Luigi Ruggiu Aa. Vv. *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. Ruggiu, Guerini e associati, Milano 1998, pp. 9-23.

attenzione per ragioni di natura metodologica e storiografica all'opera dello studioso canadese Clifford Wellington Webb, il quale — nell'opera *Space and time in the philosophies of Kant and Bergson* — ha teorizzato una continuità e influsso della speculazione kantiana del tempo sugli sviluppi della filosofia bergsoniana; per un altro ci siamo soffermati sulle attente analisi di carattere, sia filologico che teoretico della Barthélemy-Madalue, la quale nell'opera, *Bergson adversarie de Kant. Etude critique de la conception bergsonienne du kantisme*, tenendo presente i rimandi e le occorrenze esplicite del filosofo francese sull'opera e sul pensiero di Kant, sostiene una sostanziale eterogeneità tra i due pensatori e sviluppa le sue argomentazioni in una sola direzione, cercando di pervenire a delineare la figura di Kant come “avversario” del bergsonismo. L'interpretazione della studiosa francese si fonda sul confronto testuale tra citazioni bergsoniane contrapposte a quelle kantiane, badando più alla lettera che allo spirito dei testi.

La lettura di queste due opere ci ha suggerito un metodo di indagine misto, che potesse contemplare sia il confronto teoretico tra i due filosofi sulla nozione di tempo, sia la possibilità di una lettura attenta filologicamente, capace di far emergere un'immagine di Bergson come lettore di Kant più che avversario o continuatore. Inoltre, abbiamo verificato tale ipotesi ermeneutica del rapporto Kant-Bergson considerando le lezioni che il filosofo francese tenne sulla *Critica della ragion pura*, lezioni da noi tradotte e poste in appendice al presente lavoro.

Abbiamo poi analizzato lo scritto precritico di Kant *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica* dove sono ravvisabili almeno due concezioni di tempo. La prima, in relazione al rapporto tempo-coscienza, viene teorizzata implicitamente dal filosofo quando tratta della natura del principio di ragion sufficiente; mentre la seconda viene teorizzata esplicitamente verso la fine dell'opera. Kant esprime con questo scritto l'intenzione di voler chiarire la natura dei principi della conoscenza metafisica, tra questi annovera il principio di ragion sufficiente. Il gran principio viene definito da Kant principio di ragion determinante. Secondo l'autore tale principio si declina in due forme: o come ragione antecedentemente determinante o come ragione conseguentemente determinante. Ma in che modo il principio di ragion determinante assume una valenza temporale? In primo luogo bisogna tener presente che la nozione di ragione determinante può essere intesa come causa che determina un effetto. Causa ed effetto si danno sempre in una relazione temporale. La causa è ciò che è prima (il determinante) e l'effetto è ciò che viene dopo (il determinato). Dunque tutto ciò che è empirico, reale nella misura in cui è situato

nel tempo è determinato e conosciuto tramite il principio di ragion sufficiente, a differenza dell'ente sommo che conosce in modo atemporale. Infatti, nella natura di Dio non è possibile scorgere né un rapporto prima-dopo, perché la sua costituzione ontologica è per definizione libera da ogni vincolo con altre sostanze; né nella sua dimensione gnoseologica, perché la sua comprensione degli enti si dà mediante «un unico e identico atto rappresentativo [che] pone davanti al suo intelletto, ciò che conviene e ciò che non conviene a un dato soggetto»². È possibile ritrovare una teorizzazione del tempo inteso come successione nella sezione terza della *Nova Dilucidatio*, dove il filosofo afferma che ogni mutamento si realizza in virtù della reciproca connessione tra le sostanze, ma questa interdipendenza tra le sostanze causa a sua volta una mutazione reciproca dello stato interno delle sostanze, sicché la mutazione interna di una sostanza si rivela come una successione di determinazioni del nesso esterno tra sostanze.

Nel secondo libro dell' *Essai*, il filosofo francese, continuando la sua critica alla nozione di tempo spazializzato, offre una singolare genesi del concetto di numero. Bergson muove dalla definizione di numero «come collezione di unità o sintesi dell'uno e del molteplice»³, il quale si genera nello spazio e non nel tempo: è un'illusione, frutto dell'abitudine, pensare che il numero si generi nella durata, perché, quando contiamo, noi poniamo una serie omogenea di unità una accanto all'altra, non una dopo l'altra. Ma all'origine della nozione di numero vi è la spazializzazione del tempo. Le unità che compongono il numero sono omogenee, altrimenti non potrebbero essere giustapposte e poi sommate. Bergson nota come lo spazio sia presente nella genesi dell'idea di numero. Infatti, le unità che compongono il numero devono venir pensate o simultaneamente (dunque nello spazio) o successivamente, ripetendo per tante volte l'immagine di una singola unità fino a quando la serie di ripetizioni dell'immagine corrisponda al numero desiderato, ma in questo caso la successione è solo dell'operazione psicologica della ripetizione e non entra a costituire la nozione di numero, perché riguarda una singola unità e non abbraccia la totalità. Il concetto

² E. Kant, *Nova Dilucidatio*, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, tr. it. a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari-Roma, 2000, pp. 12-13 Per quanto riguarda le citazioni dell'opera kantiana, noi adottiamo i seguenti criteri: per la *Critica della ragion pura* verrà citata con la sigla alfanumerica legata alle diverse edizioni (A per il 1781 e B per il 1787); le altre opere verranno citate dall'edizione critica dell'Accademia prussiana delle scienze citate con la sigla KGS., seguita dall'indicazione del volume (cifra romana) e della pagina (cifra araba), facendo riferimento all'edizione *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 sgg.

³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 56, Puf, Paris 2011, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p.51. Per quanto riguarda le opere di Bergson terremo presente l'edizione critica cura da Frédéric Worms e le rispettive traduzioni italiane. In caso di citazioni dove vengano ripetute le stesse opere indicheremo il numero di pagina della traduzione italiana tra parentesi.

di numero sembra doversi ricondurre ad una genesi empirica: contare è sempre aggiungere unità raffigurate in uno spazio prima fisico e poi ideale. Il primo concetto di tempo che abbiamo è un concetto bastardo, spurio, perché contaminato dal continuo commercio del nostro io con le cose. In questo passaggio logico dell'opera si inserisce la critica bergsoniana alla nozione di spazio kantiano, la quale è responsabile in modo indiretto della spazializzazione del tempo operata dai diversi esponenti della psicologia associazionistica dell'Ottocento. Infatti, secondo Bergson la psicologia ottocentesca accoglie l'idea kantiana che vi sia una forma e una materia della rappresentazione, e che la forma possa essere considerata indipendentemente dalla materia che la riempie, infatti «Kant ha separato lo spazio dal suo contenuto»⁴. Bergson riconosce che nell'associazionismo psicologico si tenta di pervenire alla nozione di spazio muovendo dalla coesistenza di sensazioni: l'estensione verrebbe ad essere un rapporto tra termini inestesi. Ma questa molteplicità di sensazioni danno luogo alla nozione di spazio solo se vengono abbracciate simultaneamente da un atto del nostro spirito che le giustappone: ma questo atto è molto simile «a ciò che Kant chiamava una forma a priori della sensibilità»⁵.

Nel secondo capitolo, tenendo presenti le considerazioni metodologiche svolte nel primo capitolo, segue dei criteri di indagine, i quali contemplino, lo studio sia degli aspetti teoretici delle due filosofie, sia degli aspetti storico-filologici. Vengono poi analizzate le antinomie matematiche in Kant e Bergson. In primo luogo, viene studiata la genesi teoretica delle antinomie matematiche in Kant, considerando le differenze e le analogie, tra la *Dissertazione* del '70 e la *Critica della ragion pura*; mentre, per quanto riguarda Bergson, viene studiata con particolare cura l'interpretazione bergsoniana dei paradossi di Zenone nelle conferenze sulla *Percezione del mutamento* tenute ad Oxford nel 1911 e nel quarto libro dell'*Evoluzione creatrice*. Inoltre, viene tenuta in considerazione l'interpretazione bergsoniana delle antinomie e più in generale della gnoseologia kantiana che Bergson offre nell'ultimo paragrafo dell'*Introduzione alla metafisica*, dove il criticismo kantiano viene interpretato come un sorta di platonismo matematizzante. Poi abbiamo messo in luce la diversa teorizzazione della nozione di numero come appare nello Schematismo trascendentale della *Critica della ragion pura* e nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*. Inoltre, è stata presa in considerazione la nozione di numero svolta da Bergson nel secondo libro del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, dove il pensatore francese intende il numero, facendo leva sulla spazializzazione della durata, come sintesi dell'uno e del

⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵ *Ibid.*, p.63.

molteplice o collezione di unità. Infatti, le unità che compongono il numero devono venir pensate o simultaneamente (dunque nello spazio) o successivamente, ripetendo per tante volte l'immagine di una singola unità fino a quando la serie di ripetizioni dell'immagine corrisponda al numero cercato, sebbene in questo caso la successione sia solo dell'operazione psicologica e non entra a costituire la nozione di numero, perché riguarda una singola unità e non abbraccia la totalità.

Nell'ultimo capitolo, studiamo uno dei temi classici della filosofia moderna (il rapporto tra tempo e coscienza), in relazione a Kant e Bergson. Viene notato, a questo proposito, che in Bergson, soprattutto in due opere (*Saggio sui dati immediati della coscienza* e *Materia e memoria*) appare una stratificazione della coscienza in opposizione all'unità della coscienza kantiana; infatti, il pensatore francese considera nel terzo libro del *Saggio* la vita profonda e la vita superficiale dell'io, dove nella prima gli stati della coscienza si fondono (molteplicità di fusione), mentre nella seconda tendono a distinguersi (molteplicità di giustapposizione). In *Materia e memoria*, inoltre, viene presa in considerazione la capacità della memoria, in quanto coestensiva alla coscienza, di conferire unità ai diversi piani che la compongono, contraendo momenti multipli della durata, i quali si offrono in forme spazializzate, come se la durata fosse distinta, disciolta nei fenomeni esterni. Inoltre, viene analizzato lo sviluppo del tema della coscienza, sia in rapporto al tempo, nelle due edizioni della *Critica della ragion pura*, sia in rapporto alle due versioni della Deduzione trascendentale. Abbiamo tenuto presente, in questo ambito, un dato speculativo fondamentale in entrambe le versioni della prima *Critica*: la persistenza e l'agire originaria dell'appercezione trascendentale. Infatti, al di là del ruolo assunto dall'immaginazione trascendentale nella costituzione dell'oggetto fenomenico nelle due versioni del primo capolavoro kantiano, ci è sembrato che tali aspetti si possano ritrovare nella nozione di durata bergsoniana.

Poi, viene considerata la duplice teorizzazione della nozione di memoria in Kant e Bergson, mettendole a confronto: nel filosofo tedesco la nozione di memoria è presente in modo esplicito nelle *Lezioni di psicologia* e nell'*Antropologia pragmatica*, ed è in rapporto con la facoltà dell'immaginazione; mentre nella filosofo francese viene teorizzata una memoria abitudine (frutto della spazializzazione, della ripetizione successiva) e una memoria pura: la prima è legata ai bisogni pratici dell'uomo e dunque allo spazio, frutto della ripetizione successiva; l'altro tipo di memoria è legata al tempo, indipendente dalla materia, estranea all'azione, tale da avvicinare l'uomo alla durata.

Nell'appendice, presentiamo la prima traduzione in lingua italiana di una parte delle *Lezioni* bergsoniane sulla filosofia moderna, dove il pensatore francese offre una sintesi per i suoi studenti, della *Critica della ragion pura* di Kant. Inoltre, saranno presenti tutti i luoghi delle opere, dove Bergson cita Kant.

Il tempo è la cosa più importante: esso è un semplice pseudonimo della vita stessa.
Antonio Gramsci

CAPITOLO PRIMO

Il rapporto tra Kant e Bergson: storia, contesti e paradigmi

1.1 Questioni metodologiche

Il pensiero di Kant possiede una natura plurale, una struttura aperta: prevale nella sua impostazione il problema sulla soluzione, la forma sul contenuto. Ma anche quando la filosofia critica sembra chiudersi in rigidi schemi, questi perdono subito la loro staticità nel momento in cui vengono ricondotti alla loro fonte primigenia, sia teoretica, che pratica o estetica: la trascendenza di ogni pensare rispetto al sistema in cui essa si incarna. Non è un caso allora che nel complesso sistema di articolazioni della filosofia kantiana, si colga sempre una pulsante dinamicità, come se le strutture kantiane (si pensi, ad esempio, alla Deduzione trascendentale o allo schematismo) stessero per esplodere, sature di ciò che parzialmente esprimono e gravide di ciò che parzialmente indicano. Forse proprio questi motivi intrinseci alla teoresi kantiana hanno indotto la filosofia analitica e la filosofia continentale a confrontarsi con l'opera del filosofo tedesco, rendendolo il filosofo della modernità più studiato nel corso del '900.

Dunque l'interesse nei confronti di Kant non nasce da motivazioni limitate ad un ambito di ricerca accademico, ma sorgono dalla natura stesso del suo pensiero che ha posto una serie di problemi ormai divenuti patrimonio della cultura filosofica occidentale. Non è un caso infatti che la cultura filosofica contemporanea avverta, ogni volta che punta ad esprimere nuove istanze teoretiche, di aver accumulato un debito nei confronti di Kant, tentando di saldarlo o esplicitamente⁶ o implicitamente⁷.

⁶Basti pensare a due testi enormemente divergenti per impostazione e per contenuti come *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger e *Goodbye Kant* di Ferraris. Entrambi hanno sentito il bisogno di richiamarsi

L'elefantiasi della bibliografia kantiana va dunque ascritta a motivi che esulano dal semplice interesse accademico, ma trovano la loro ragion d'essere nell'attualità del pensiero kantiano. I diversi studiosi che hanno approcciato l'opera kantiana hanno elaborato, nel tentativo di presentarne un'esposizione fedele alla natura delle istanze proprie del criticismo, diverse strategie ermeneutiche. Non è un caso allora che la *Kant-Forschung* abbia sostanzialmente studiato l'opera di Kant in modi diversi.

In primo luogo, tentando di installare le opere scritte da Kant nella corso della fase giovanile riconducendole, sia ad alcune importanti correnti presenti nell'ambiente culturale di Königsberg, sia ai diversi autori con cui si confronta l'autore tedesco⁸. In secondo luogo, giudicando lo sviluppo dell'opera precritica o come un processo graduale, dove man mano affiorano tematiche che vanno anticipando alcuni motivi della *Critica della ragion pura*⁹, oppure considerando tale sviluppo come una fase autonoma, indipendente dal processo speculativo del pensiero critico¹⁰. Ed infine vi è un approccio prettamente teoretico il quale, pur tenendo presente la scansione cronologica delle medesime, le valuta alla luce di una singolare angolatura speculativa che esse stesse nei loro contenuti suggeriscono¹¹.

In parte ci siamo discostati da questi diversi approcci storiografici per trattare il tema da noi preso in esame: il rapporto tra tempo-coscienza. La natura stessa del tema ci ha condotto ad utilizzare in modo diverso le strategie ermeneutiche a cui abbiamo fatto riferimento: talvolta integrandole, talvolta accentuandone una rispetto ad un'altra, talvolta provando ad individuarne di diverse.

all'opera del pensatore tedesco (in modo polemico-negativo il secondo, in modo teoretico-affermativo il primo) per avvalorare la loro posizione filosofica.

⁷ Non si può non riconoscere come l'epistemologia contemporanea a partire da Popper e Kuhn abbia avvertito il bisogno di confrontarsi con Kant (si veda A.Massarenti, «*Quei salti*» non sono postmoderni, Il Sole24oreDomenica, 5 ottobre 2008- N. 275), ma anche pensatori che per formazione sono lontani dal criticismo in parte si richiamano in modo parzialmente inconsapevole ai suoi principi, come nel caso di Levi-Strauss (si veda di D. Sperber, *Antropologo per caso*, Il Sole24oreDomenica, 8 novembre 2009-N.308).

⁸ Di tale corrente metodologica vanno presi in considerazione i seguenti studi: M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953; G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Filosofia, Torino 1959; N. Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, tr.it. a cura di R. Ciafardone, L.U. Japadre Editore, L'Aquila 1987; M.Sgarbi, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010.

⁹ In particolare noi ci riferiamo all'opera di H.J. De Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, tr.it. a cura di A. Fadini, Laterza, Roma-Bari 1976.

¹⁰ Questa è l'impostazione sostanzialmente neo-kantiana, che intravede uno sfasamento tra la fase precritica e la fase critica, dove lo studio degli scritti precritici è considerato come ausilio alla comprensione di tematiche sviluppate nella *Critica della ragion pura*, sebbene lo stesso Cassirer riconosca il valore degli scritti del '63, lo riconduce poi ad una sintesi originale di istanze teoretiche coeve a Kant, cfr., E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. Vol.II, tomo terzo, la filosofia critica*, tr.it. a cura di G.Colli, Einaudi, Torino 1978, pp. 637-703.

¹¹ Cfr., A.Rigobello, *I limiti del trascendentale*, Silva, Milano 1963 pp.3-96 e G.Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Loffredo editore, Napoli 1996, pp. 77-90.

Il primo problema che abbiamo affrontato è stata la scelta degli scritti precritici da prendere in esame. Sebbene il tema del tempo come la stessa nozione di coscienza, siano presenti nella fase precritica dell'autore, abbiamo cercato di individuare gli scritti dove fossero presenti entrambi contemporaneamente. Inoltre, abbiamo fatto nostra una periodizzazione della fase precritica che individui come discrimine la *Dissertatio* del '70, perché in quest'opera sono ravvisabili motivi speculativi originali che in parte si ritrovano nell'*Estetica trascendentale*, pertanto non l'abbiamo preso in esame perché, pur rientrando nel tema da noi trattato, anticipa istanze gnoseologiche che la pongono fuori dal quadro del corpus dell'opere precritiche¹².

Infine nell'analisi di questo tema in relazione alla fase giovanile del pensatore tedesco ci guida un'idea di teoresi che assuma come criterio ermeneutico la superiorità dello spirito sulla lettera: nell'opera di Kant come di ogni grande filosofo sussiste una continuità e una contemporaneità tra la formulazione del problema e la struttura che va assumendo nella concreta articolazione delle sue opere. Ogni opera filosofica secondo noi va considerata come spirito incarnato, sulla quale l'interprete deve volgere i suoi sforzi per riposizionarsi continuamente, per rivivere (il *Nacherleben* di Dilthey) la vita che ha generato quel corpo di argomentazioni, formule, lemmi che ne sono l'intelaiatura, la quale funge da necessario *medium* linguistico per ogni filosofo che voglia comunicare il suo pensiero alla comunità scientifica. La filosofia in quanto espressione di un ente finito è necessitata ad assumere una forma storica che la ponga in relazione con il proprio tempo; all'interprete, ogni volta che si ponga in ascolto dei motivi profondi presenti nell'opera, è offerta la possibilità di cogliere una dimensione carsica, profonda che lega ogni pensatore ad una dimensione problematica più ampia, la quale, non esaurendosi nella configurazione particolare sotto cui si presenta in superficie, rimanda ad una densità semantica che è cifra dell'inesauribilità stessa del pensiero colto nel suo essere.

Si può sostenere in fondo che scopo dell'interprete sia individuare una misura, un criterio ermeneutico che è presente nell'opera stessa: *est modus in rebus*. Riteniamo che questo è il criterio ermeneutico che suggeriva in modo più o meno esplicito Bergson.

¹² Pensiamo che il suggerimento dato da Kant a Johan Tiefftrunk di iniziare la raccolta dei suoi scritti minori dalla *Dissertazione del '70* sia un suggerimento ermeneutico non trascurabile dall'interprete, in quanto indice di uno scarto teoretico nell'opera del filosofo tedesco, da egli stesso tematizzato, cfr., I. Kant *Epistolario filosofico 1761-1800*, tr.it. a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 373-375, KGS., XII, pp.207-208. Per quanto riguarda le citazioni dell'opera kantiana, noi adottiamo i seguenti criteri: la *Critica della ragion pura* verrà citata con la sigla alfanumerica legata alle diverse edizioni (A per il 1781 e B per il 1787); le altre opere verranno citate dall'edizione critica dell'Accademia prussiana delle scienze citate con la sigla KGS., seguita dall'indicazione del volume (cifra romana) e della pagina (cifra araba), facendo riferimento all'edizione *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 sgg.

Nella conferenza tenuta al Congresso di Filosofia di Bologna, il 10 aprile 1911, il filosofo sosteneva che lo storico della filosofia che si poneva in costante dialogo con l'opera di un pensatore attraversava una serie di fasi. In una prima fase si apprezza, anche con una certa meraviglia l'opera del filosofo, il suo sistema: l'interprete viene colto in un primo momento da una sorta di fascinazione, quando ci sembra di cogliere che ogni problema posto dallo spirito umano trovi un'adeguata collocazione nelle articolazioni del sistema. Parimenti, l'interprete si compiace di sé riuscendo ad associare alle diverse parti del sistema le fonti da cui il filosofo ha attinto i materiali per comporre la sua opera, e l'argomentazione che li lega: «ci mettiamo dunque all'opera, risaliamo alle fonti, pesiamo le influenze, estraiamo le similitudini e finiamo per vedere distintamente nella dottrina ciò che vi cercavamo: una sintesi più o meno originale delle idee in mezzo alle quali il filosofo ha vissuto»¹³. Ma dopo questa fase ne subentra un'altra nell'interprete nei confronti dell'opera del filosofo: «non dico che il lavoro di comparazione a cui ci eravamo dedicati all'inizio sia tempo perso: senza questo sforzo di preliminar per ricomporre una filosofia con ciò che essa non è, e per collegarla a ciò che fu intorno a essa, non attingeremo forse mai a ciò che essa è veramente; lo spirito umano è così fatto: comincia a comprendere il nuovo solo allorché ha tentato di tutto per ricondurlo al vecchio»¹⁴.

Forse questo non è vero per ogni grande filosofo? La risposta non può che essere affermativa, soprattutto nel nostro caso. La storiografia kantiana ha riconosciuto, ogni volta che ha ricondotto Kant alle sue fonti, l'originalità del pensatore tedesco nei confronti dei suoi contemporanei¹⁵.

Bergson sembra quasi suggerire che questo primo movimento dell'interprete fatto per avvicinarsi alla comprensione del pensiero di un autore ad un certo punto si esaurisca (del resto le fonti di ogni sistema di pensiero per quanto vaste, sono limitate), avendo raggiunto l'obiettivo che si era prefisso, ma permane lo sforzo dell'interprete che tenta di avvicinarsi ancora di più all'essenza stessa della dottrina presa in esame, ma accade che a questa tensione speculativa sopraggiunge qualcosa di imprevisto inaspettato: «vediamo la sua dottrina[del filosofo studiato] trasfigurarsi. Inizialmente la complicazione diminuisce. Poi

¹³ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in *Pensiero e movimento*, tr.it. a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2000, p.100. Ma a questo primo momento dell'interpretazione filosofica ad opera dell'interprete sembra corrispondere parallelamente un altro analogo nello sviluppo del pensiero del filosofo studiato: l'intuizione filosofica si palesa all'inizio «quando il suo pensiero è malfermo e la dottrina non è definitiva, [...] nel rifiutare fermamente alcune cose» *Ibid.*, p. 102.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Il Kant precritico appare come uno studioso eclettico ed indipendente dai diversi influssi delle scuole filosofiche a lui coeve, cfr. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, cit. p. 32.

le parti si compenetrano[...]infine tutto si riporta ad un punto unico, al quale sentiamo che ci si potrebbe sempre più avvicinare»¹⁶. Ma anche questo secondo momento trova riscontro in una delle diverse strategie ermeneutiche adottate dalla storiografia filosofica, in particolare di quella kantiana: al lavoro di analisi, di scavo, poi subentra un'opera di sintesi, di ricostruzione.

Inoltre, secondo Bergson, ogni filosofo ha avuto come suo obiettivo esprimere un'intuizione primigenia di una tale semplicità alla quale non è mai riuscito di dare corpo, riducendo pertanto la complessità della speculazione di un autore all' «incommensurabilità tra la sua intuizione semplice e i mezzi di cui egli disponeva per esprimerla»¹⁷. Ma che cosa coglierà un interprete dell'intuizione filosofica di un autore, se allo stesso autore non gli è riuscito di esprimerla? «una certa immagine intermedia, tra la semplicità dell'intuizione concreta e la complessità delle astrazioni che la traducono, immagine[...] che ossessiona, inosservata, lo spirito del filosofo, che lo segue come un'ombra nel labirinto del suo pensiero»¹⁸. L'interprete può guardare all'ombra proiettata dal corpo del pensiero, riuscendo a capire parzialmente l'intuizione primigenia del filosofo, sicché, riuscendo a vedere l'immagine la quale segue il movimento del pensare stesso nel suo divenire, può ripetere il percorso tracciato dall'immagine: tramite l'immagine cogliamo il movimento del pensiero stesso, non il suo contenuto, ma qualcosa che si avvicina fortemente: il senso.

Per Bergson la filosofia, analogamente ad un organismo, evolve, e parimenti ad un organismo le parti, la struttura non è riconducibile alla loro giustapposizione, ma ad un'idea sola (nel caso dell'organismo alla funzione a cui le parti sono preposte) che ha causato quella evoluzione: “un filosofo degno di questo nome non ha detto che una cosa sola” Ma forse questo non vale anche per Kant? Forse non è un caso che Cassirer nella conferenza di Davos, confrontandosi con l'interpretazione heideggeriana di Kant, affermava che il problema capitale del filosofo tedesco è stato uno solo: il problema della libertà.

Al di là dell'enfasi della posizione che sembra assumere Cassirer nella conferenza di Davos, anche a noi sembra che la libertà sia uno dei problemi cardine del pensiero critico, soprattutto qualora venga considerato in rapporto al tema della temporalità e della coscienza. Inoltre, se a ciò aggiungiamo che il rapporto tra tempo e coscienza nella tradizione occidentale, a partire soprattutto da Aristotele ed Agostino, si declina come una relazione tra l'uomo e la sua possibilità, allora non possiamo non pensare che la relazione

¹⁶ H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in *Pensiero e movimento*, cit., p. 102.

¹⁷ *Ibid.*, p.101.

¹⁸ *Ibid.*, p.101.

tra tempo e coscienza vada considerata come una delle modalità proprie in cui si palesa la struttura della metafisica occidentale, e in particolare in quella di Kant e Bergson.

1.2 Le nozione di tempo nella *Nova Dilucidatio*: le fonti.

La filosofia occidentale, a partire dalla sue prime formulazioni nel mondo greco, ha considerato la coscienza come una nota essenziale del pensare¹⁹, e da Aristotele in poi ha messo in relazione tempo e coscienza, temporalità e pensiero. Afferma infatti lo Stagirita che «il tempo è il numero del movimento seconda il prima e il poi», ma ciò implica che il tempo per essere misurato, rimanda al soggetto che “misura”. A partire dal testo aristotelico, il rapporto tra tempo e coscienza diverrà una costante del pensiero occidentale, uno dei luoghi sul quale torneranno i maggiori filosofi, non solo dell’età antica o medievale, ma anche moderna e contemporanea.

Nella *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica* tale tema (il rapporto tra tempo e coscienza) è presente, ma in modo parzialmente implicito, diventa per tale ragione più facile per l’interprete farlo emergere, considerando lo scritto sotto un duplice aspetto: storico-filosofico e metafisico-teoretico.

L’asse speculativo attorno a cui ruota la *Nova Dilucidatio* è riconducibile a questioni e problemi, che in parte sono presenti già nell’opera di Leibniz, sui quali poi si misura gran parte dei filosofi di area tedesca del XVIII secolo. Per ogni problema che si era venuto configurando nel corso dell’età moderna — il rapporto tra corpo e anima, la relazione tra forma logica e contenuto empirico, il legame tra la creatura e il Creatore e così via —, il filosofo di Lipsia aveva offerto una soluzione speculativa originale, ma ogni volta che si tentava di generalizzare una qualsiasi di quelle soluzioni e il relativo *modus philosophandi* da cui era stata generata, appariva, non solo la complessità del pensiero di Leibniz (e dunque l’incapacità di tener dietro una tale opera), ma soprattutto la sfasatura tra la speculazione del ‘600 e i nuovi problemi che si palesavano nelle coscienze e negli animi degli uomini dell’*Aufklärung*. Agli occhi degli illuministi tedeschi, Wolff incarnava questo spirito di resistenza dell’antico ai danni del nuovo. Wolff aveva accentuato una tendenza presente nell’opera di Leibniz: ridurre il reale al possibile, mutuare in sillogismi il

¹⁹ Si tenga presente la celebre definizione di pensiero che dà Platone: «ragionamento che l’anima fa con se stessa su ciò che viene esaminando». Platone, *Teeteto*, 189E-190A.

complesso edificio del sapere, ridurre l'empirico ad una trama di rapporti identici, riconducibili al principio di identità. Mentre il filosofo di Lipsia distingueva tra principio di non contraddizione e principio di ragion sufficiente, dove l'uno presiedeva alle verità di ragione e all'altro alla verità di fatto, il suo epigono tentava di ricondurre il secondo al primo²⁰, addirittura lo stesso *cogito* da intuizione intellettuale veniva piegato entro le maglie del sillogismo²¹.

Ma Wolff seguiva, per un verso delle istanze giovanili²², e per un altro delle tendenze insite nella metafisica leibniziana. Infatti, nell'opera leibniziana, il reale considerato come l'empirico, il dato esperienziale, può essere colto dall'uomo nel tempo, tramite il principio di ragion sufficiente, inteso come uno strumento del pensare, il quale, legando eventi successivi, è capace di rendere intellegibile alla sostanza individuale-uomo la realtà empirica, sicché dà ragione del perché esistano e del come esistano gli enti. Però bisogna tener presente due momenti della metafisica leibniziana che hanno indotto Wolff a tale riduzione: Dio segue il principio di non contraddizione sia nel passare i possibili all'esistenza, sia nel pensarli; la teoria dell'inerenza dei predicati nella sostanza, dove ogni predicato poteva essere colto a priori, scomponendo la nozione del soggetto a cui afferivano i predicati. In tal modo la gnoseologia e l'ontologia di Leibniz, ponendo il reale sotto l'egida del possibile, riconducevano la natura di ogni evento al nesso sostanza attributo²³. La realtà ontologica dell'empirico andava commisurata alla visione dell'ente supremo che lo coglieva *qua talis*; mentre la conoscenza dell'uomo del reale appariva legato alle sue condizioni ontologiche, le quali lo mettevano in condizione di cogliere le verità di fatto mediante il principio di ragion sufficiente, ma tale principio valeva solo in virtù della sua natura finita; pertanto la consistenza ontologica di ciò che era colto nel tempo si andava dileguando, valendo solo per i limiti dell'attività rappresentativa della monade mentre dal punto di vista dell'ente supremo l'intero plesso delle articolazioni del reale erano già date, al di fuori di ogni successione, di ogni scansione temporale, di ogni nesso prima-dopo. In fondo Wolff riprendeva un presupposto del razionalismo moderno: la possibilità per il filosofo, seguendo la ragione, di porsi dal punto di vista dell'ente supremo.

Due filosofi tedeschi — uno coevo a Wolff (Rüdiger) e un altro a lui successivo (Crusius) — rifiutarono tale impostazione affermando lo scarto ontologico tra reale e

²⁰ Cfr. C. Wolff, *Metafisica tedesca*, tr. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999, pp. 79-81.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² Si pensi in particolare all'influsso di Tschirnhaus, all'idea di esposizione geometrica della filosofia, cfr., R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Il Velino, Rieti 1979, pp. 96-99.

²³ Cfr., G. Leibniz, *Discorso di metafisica*, tr. it. a cura di S. Cariati, Rusconi, Milano pp. 94-101.

possibile, tra creatura e Creatore, e dichiarando che era possibile un'ontologia, ma su basi diverse: la questione dell'essere doveva sempre più apparire come un questione relativa al conoscere e alle sue modalità²⁴. Rüdiger sosteneva nel *De sensu veri et falsi* che «soltanto Dio comprende perfettamente e immediatamente le essenze o sostanze delle cose: l'uomo non le comprende in nessun modo. Al loro posto, però, Dio concesse all'uomo soltanto la conoscenza di alcuni accidenti»²⁵ tramite i quali l'ente finito perviene alla conoscenza dell'esistenza delle essenze e distingue le essenze tra di loro. Ma, continua Rüdiger, «Dio avrebbe potuto concederci quella conoscenza addirittura con accidenti diversi e anche opposti»²⁶ perché poteva conferire al nostro apparato visivo una struttura tale che un oggetto, ad esempio la neve, potesse apparire nera invece che bianca (dove il colore è da intendersi come accidente rispetto alla sostanza neve). L'ente supremo si è servito di segni per indicarci le essenze, ma queste potevano essere diverse dal segno che le indica, in quanto arbitrario, non legato in modo necessario alla struttura dell'ente, alla sua essenza. Il filosofo pre-kantiano assume una posizione opposta rispetto agli assunti della teoresi wolffiana, negando una continuità gnoseologica tra la creatura e il Creatore. L'uomo conosce che un'essenza è possibile, facendo esperienza di un suo accidente, ma non può conoscere direttamente la natura della cosa in sé. Ciò comporta diverse conseguenze. Sul piano logico viene ad essere superata la nozione di verità, intesa come adeguamento dell'intelletto alla cosa, perché l'intelletto non coglie, tramite l'analisi del concetto di ente le note che lo compongono. L'intelletto, muovendo dai dati offerti dalla sensazione; conosce in modo mediato; ma in questo modo la conoscenza intellettuale, fondandosi sulla natura sensibile dell'ente finito, non può pervenire ad un grado di sapere che vada oltre la mera probabilità: tra il dato empirico e l'elemento razionale sussiste una differenza, uno scarto gnoseologico e ontologico. La sensazione rivela solo parzialmente l'essenza o sostanza, perché in essa è dato cogliere gli accidenti della sostanza, i quali, essendo segni arbitrari, non possiedono un valore ontologico capace di esprimere l'intima natura dell'ente designato.

Inoltre, Rüdiger considera le essenze o sostanze fisiche come cause (l'autore pensa in particolare alla nozione di forza come ragione del moto), alle quali si può pervenire alla loro conoscenza in modo parziale, tramite il loro palesarsi negli effetti, ma, dato che

²⁴ Si può affermare che già in Wolff era teorizzato un nesso tra ontologia e gnoseologia, sebbene non fosse problematizzato, cfr., M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, tomo primo, Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. 193-199.

²⁵ A. Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, in *L'Illuminismo tedesco*, tr.it. a cura di R. Ciafardone, Loescher, Torino 1983.

²⁶ *Ibidem*.

l'effetto lo si può cogliere solo con la sensazione, non si riuscirà mai a cogliere la natura stessa della causa²⁷.

Le idee di Rüdiger vengono sviluppate con maggiore rigore da Crusius, uno dei principali autori con cui si confronta Kant nella stesura del suo primo scritto metafisico, il quale, non solo mette in luce lo scarto tra reale e possibile, ma perviene, mediante l'analisi dei principi logici, ad una distinzione tra matematica e metafisica. Nell'opera *De usu et limitibus principii rationis determinantis*, muovendo dalla distinzione leibniziana tra principio di non contraddizione e principio di ragion sufficiente il filosofo tedesco suggerisce una denominazione diversa del principio di ragion sufficiente in ragion determinante. Secondo Crusius va in primo luogo criticata l'aggettivo determinante si rivela semanticamente più appropriato di sufficiente, in quanto l'atto del determinare indica la necessità della conseguenza una volta poste certe premesse. Il principio di ragion sufficiente individua ed esprime una necessità duplice: logica, che lega il predicato e il soggetto, sul piano della definizione sia su quello ontologico dell'esistenza e del modo dell'esistenza. Dunque, il principio di ragion sufficiente esplicita un nesso logico-genetico, indicando come certe premesse danno luogo necessariamente ad un tipo di conclusione. Afferma Crusius:

determinare significa lo stesso che porre un solo modo di esistere, cioè stabilire come una cosa sia o possa essere costituita in certe circostanze: per esempio, due lati e l'angolo compreso determinano il triangolo. Infatti dal terzo lato e degli angoli alla base non rimane più che una sola determinazione; la quale deve perciò, nelle stesse circostanze, convenire loro necessariamente. [...]Da essa[la ragion determinante] infatti, si può comprendere perché qualcosa è così e non in altro modo.²⁸

Va subito notato che il filosofo, nell'esempio utilizzato per illustrare la natura del gran principio ne dà una particolare interpretazione, la quale si rivela opposta a quella leibniziana. Il principio di ragion determinante non vale solo nell'ambito storico-empirico, ma vale anche per le verità matematiche. Perché? Come è possibile ciò? Per due ordini di ragione. La natura degli enti geometrici ed aritmetici (e in ciò Crusius segue le intuizioni di Rüdiger)²⁹ è sensibile, dunque le proposizioni matematiche si fondano su di un materiale

²⁷ Cfr., *ibid.*, pp. 119-120.

²⁸ A. Rüdiger, *De usu et limitibus principia rationis detrminantis*, tr.it. a cura di R. Ciafardone, in *L'Illuminismo tedesco*, cit., p.68.

²⁹ Cfr., E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna, vol. 3, L'empirismo e Newton*, tr.it. a cura di Newton Compton Editori, Roma 1977, pp.233-248.

empirico, esperienziale. Poi, tenendo presente l'esempio riportato sopra, va tenuto presente la natura sintetica della genesi delle nozioni matematiche: la definizione appare come una costruzione. Crusius considera assoluta la necessità del principio di ragion sufficiente, e non ipotetica come per il filosofo di Lipsia.

Lo sforzo speculativo di Kant, nella *Nova dilucidatio*, consisterà, per un verso nel superare gli schemi wolffiani, ma per un altro sarà volto a ridurre l'estremizzazione del carattere necessitante, presente nell'interpretazione crusiana del gran principio. Poiché tutto ciò che accade rimanda alla sua ragion sufficiente, ed ogni evento ha la sua ragion sufficiente nell'evento che lo ha preceduto, e così anche per l'evento ancora precedente, il principio di ragion determinante immette nella serie degli eventi una necessità assoluta: ogni evento ha una ragione determinante antecedente che lo determina, ma la sua ragione che lo determina antecedentemente ne possiede a sua volta un'altra e così via risalendo la serie delle ragioni. Ma che cosa comporta ciò? Una necessità assoluta: ogni evento non solo non può non accadere poste determinate condizioni, ma deve accadere anche in quel modo: la ragion determinante spiega l'esistenza e il modo di esistenza. Inoltre, ogni evento si lega al precedente come ciò che lo ha determinato, dando luogo ad una catena di nessi necessari. Crusius ne trae una conseguenza ulteriore, uno sviluppo speculativo possibile del gran principio: se il principio di ragion determinante regola l'apparire di ogni evento, dunque regola anche le azioni degli individui, allora non esiste libertà, o almeno non è pensabile. La relazione tra tempo (interpretando la nozione di tempo come sinonimo di divenire, inteso in senso lato come serie degli eventi, e dunque anche serie delle azioni) e coscienza (assumendo il termine sia nella sua accezione teoretica che etica) assume un duplice valore: gnoseologico-logico ed etico. Afferma Crusius:

Se ora argomento che tutto ciò che accade non può accadere diversamente perché ha la sua ragione determinante, ne consegue che ciò che accade non può neppure non accadere. Infatti ora non appare la sua ragione determinante, o almeno ora non se ne dà alcuna, e quindi nemmeno ora può accadere. Proprio questa conseguenza vale però anche della ragione di questa e della terza e della millesima ragione determinante delle ragioni antecedenti. Anzi, si retroceda e si risalga indietro fin dove si vuole: proprio questa conseguenza dovrà valere di qualsiasi cosa e di qualsiasi stato. Pertanto non solo ogni cosa presente è necessaria, poiché il suo contrario non può accadere, ma anche l'intera serie delle cose antecedenti sarà della stessa necessità³⁰

³⁰ C. Crusius, *De usu et limitibus principia rationis determinantis*, in *L'Illuminismo tedesco*, cit., p. 69.

Ragion per cui si introduce il fato e si sopprime la moralità, perché

La libertà sarà quella condizione di un soggetto in cui le cause determinanti sono rappresentate contemporaneamente da un intelletto razionale. La legge sarà una regola che spiega la successione di quelle ragioni determinanti mediante cui è promossa la perfezione di una sostanza razionale. La colpa consisterà nella presenza, in un soggetto, di ragioni che lo determinano al male[...]. Da ciò non consegue che Dio non può non riprovare alcun peccato? Infatti come può biasimare qualcosa che è inevitabile nelle cose che egli crea e la cui creazione stessa non può essere evitata?³¹

Crusius accentua la dimensione aporetica presente nell'accezione wolffiana del gran principio, soprattutto nei suoi possibili sviluppi in ambito morale. Infatti, se un uomo è necessitato al male in certe circostanze, come lo si può ritenere colpevole? Al contrario, come si può giudicare un uomo giusto se è stato determinato a comportarsi bene da una ragione che lo ha costretto ad agire così e non altrimenti? Va perciò riformulato il principio di ragion determinante in primo luogo mostrando che non deriva dal principio di non contraddizione come sostiene Wolff³² e poi darne una nuova definizione che lo renda compatibile con la libertà delle azioni umane. Crusius mostra che il gran principio non è riducibile al principio di non contraddizione perché afferma che la causa e l'effetto si danno in momenti temporalmente distinti, mentre il principio di non contraddizione fa leva sull'impossibilità di un ente di essere o non essere nel medesimo tempo: la contraddizione si coglie nella contemporaneità non nella successione³³. Secondo l'avversario di Wolff si può sostenere senza cadere in contraddizione che un ente A causato da un ente B può essere concepito nel suo sorgere anche senza tener conto della sua causa, perché quando A inizia

³¹ *Ibid.*, p.70.

³² Crusius si riferisce alla dimostrazione del principio di ragion sufficiente offerta da Wolff nei *Pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima dell'uomo*, conosciuta meglio con il titolo di *Metafisica tedesca*. Secondo Wolff il gran principio può essere dimostrato in due modi: o mediante un sillogismo o deducendolo dal principio di identità e di non contraddizione. Nella dimostrazione del sillogismo, l'epigono di Leibniz faceva valere l'assioma dal nulla nulla viene, dunque se non ci fosse un ragion sufficiente un ente dovrebbe sorgere dal nulla, ma dato che ciò è impossibile allora esiste un ragion sufficiente che giustifica l'esistenza di ogni ente cfr., C. Wolff, *Metafisica tedesca*, tr.it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999, pp. 77-79. Nella seconda dimostrazione Wolff afferma che dati due enti identici, denominati A e B, qualora non ci fosse nessuna ragion sufficiente che motivi i mutamenti avvenuti nell'ente A, allora si potrebbe dare un mutamento in A che non sia presente in B, se si sostituisce l'ente B all'ente A, sicché A non è identico a B. Dunque non facendo leva sul principio di ragion sufficiente non solo non è possibile far valere il principio di identità, ma si cade in contraddizione perché un ente potrebbe essere e non essere nel medesimo tempo Cfr., *Ibid.*, p. 81.

³³ Cfr., C. Crusius, *De usu et limitibus principii rationis determinantis*, 14, p. 19, in *L'Illuminismo tedesco*, cit., p. 71 e R. Ciafardone, *L'Illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., pp. 120-121.

ad esistere B potrebbe non essere più esistente. Quindi per Crusius il problema della formulazione del principio di ragion sufficiente viene considerato non solo sul piano morale, ma anche nella sua dimensione ontologica e alla sua formulazione logica. Infatti, se la nozione di causa non può essere derivata a priori mediante la scomposizione del concetto di effetto, perché nella relazione tra causa ed effetto non abbiamo a che fare con meri concetti, ma con oggetti reali, allora bisogna individuare un nuovo fondamento, rispetto a quello wolffiano, che legittimi la conoscenza della causa dall'effetto e viceversa. Secondo Crusius il fondamento del gran principio è nel nostro intelletto e questo è diverso dal fondamento del principio di non contraddizione³⁴.

1.3 Tempo e coscienza nella *Nova dilucidatio*

La *Nuova illustrazione dei primi principi metafisici* è una dissertazione dibattuta pubblicamente da Kant per ottenere il diritto a tenere lezioni presso la facoltà filosofica di Königsberg. Possiamo considerare il breve scritto kantiano come il primo tentativo pienamente teoretico del filosofo, dove assumono una rilevanza solo le questioni strettamente speculative rispetto a quelle scientifiche³⁵. La *Nova dilucidatio* si presenta come uno scritto compatto, composto in uno stile *more geometrico*, probabilmente per incidere maggiormente nel dibattito in corso nell'*Aufklärung* sulla natura dei principi della conoscenza. Le argomentazioni kantiane si svolgono entro la polarità tra giudizi e principi del giudizio, dove il principio assolve una funzione ontologica rispetto alle proposizioni alle quali si riferisce, in modo da ricondurre ad unità la molteplicità degli enunciati dichiarativi; ma a loro volta i principi che presiedono all'esplicazione dell'attività discorsiva si fondano su di un altro presupposto ontologico: la presunta corrispondenza tra pensare ed essere.

Nella prima sezione dello scritto kantiano viene studiato il rapporto tra proposizioni e i principi di identità e non contraddizione. Il principio di identità viene ricondotto ad una forma positiva ed a una forma negativa — ciò che è, è ; ciò che non è, non è. Considerate insieme esprimono il principio di identità³⁶ — a seconda delle verità alle quali presiede.

³⁴ Cfr., C. Crusius., *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 260, p. 472, in *L'Illuminismo Tedesco*, cit., p. 144.

³⁵ Cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, cit., pp. 127-130.

³⁶ Cfr. I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, tr. it. a cura di , R. Hohenemser e R. Assunto Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 7-9.

Inoltre, il filosofo dimostra la priorità del principio di identità rispetto a quello di non contraddizione, perché non si può adoperare il principio di non contraddizione nell'analisi della nozione di un soggetto di un giudizio senza aver utilizzato prima il principio di identità³⁷. Di tutta questa prima sezione della *Nova dilucidatio*, a noi sembra interessante per il tema oggetto del nostro lavoro, portare la nostra attenzione su di una serie di osservazioni sull'attività discorsiva del soggetto conoscente, dove Kant dichiara:

tutto il nostro raziocinare si risolve nella scoperta dell'identità del predicato con il soggetto considerato in se stesso o nel suo nesso, come risulta dalla regola ultima della verità. Si può vedere che Dio non ha bisogno di ragionamenti, giacché, essendo al suo sguardo tutto trasparentissimo, un unico e identico atto rappresentativo pone davanti al suo intelletto ciò che conviene e ciò che non conviene a un dato soggetto, né ha bisogno di analisi del tipo di quella che è invece necessariamente richiesta dalla notte che avvolge la nostra intelligenza³⁸

Appare, in modo contrapposto all'agire dell'uomo, l'agire di Dio che per conoscere non ha bisogno di raziocinare, perché con un solo atto si rappresenta immediatamente ciò che compete e non compete alla nozione di un soggetto. Inoltre, l'ente supremo, godendo di una natura eterna, può fare a meno di ogni forma di giudizio nella scoperta della verità di una proposizione, perché giudicare è sempre un'operazione che avviene nel tempo. Il filosofo mette sullo sfondo del confronto tra intelletto umano e intelletto divino la dimensione temporale. Il tempo appare connaturato al giudizio in quanto atto intellettuale discorsivo, opposto all'intuizione. Emerge in modo singolare una temporalità che afferisce alla natura stessa del giudicare, perché il giudizio rimanda al soggetto conoscente che lo formula, ma ciò non accade mai in modo istantaneo: giudicare è sempre un processo che si dà nel tempo. Il giudizio si rivela ad un più attento esame, non solo un valido mezzo gnoseologico a disposizione del soggetto conoscente, mettendolo in grado di pervenire ad una coscienza della natura dell'ente preso in esame di volta in volta, ma è anche rivelativo della natura

³⁷ Secondo Kant, poiché il principio di non contraddizione si palesa nella definizione di impossibile come affermazione simultanea dell'esistenza e della non esistenza di un ente, e poiché tale definizione per essere applicata efficacemente nel chiarire il nesso logico tra soggetto e predicato necessita a sua volta di un enunciato che, indirettamente, esprima il principio di identità — si tratta dell'enunciato "ciò il cui opposto è falso è vero" che è una forma del principio di identità adoperata nell'argomentazione indiretta — allora tale principio precede logicamente il principio di non contraddizione.

³⁸ I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., pp.12-13.

ontologica dell'uomo: la storicità è ciò che connota l'umano ed è proprio dell'umano il giudicare. Infatti, l'ente supremo che è fuori dal tempo non giudica, del resto al suo intelletto tutto è chiaro, mentre l'intelletto dell'uomo è avvolto da un'oscurità, alla quale il giudizio è chiamato a diradare, ad illuminare. Quindi abbiamo una temporalità soggettiva legata alla natura dell'uomo che opera nel tempo, la quale si palesa nell'atto di giudicare³⁹.

Nella seconda parte dello scritto Kant prende in esame il principio di ragion sufficiente definito determinante, seguendo la correzione crusiana. Appare secondo noi, proprio in questa sezione della *Nova dilucidatio*, una prima teorizzazione esplicita nell'opera precritica di Kant del rapporto tra tempo e coscienza. Secondo il filosofo non è possibile pervenire ad un giudizio valido se non tramite una ragione la nozione di ragione che produce «un nesso e un collegamento tra il soggetto ed un qualche predicato»⁴⁰. Ma per quale motivo non sono sufficienti i principi di identità e non contraddizione per determinare i termini del giudizio? La logica formale astrae dal contenuto dei termini ai quali si riferisce, ma garantisce solo il rispetto di alcuni parametri che permettono di legare o disgiungere in modo corretto il soggetto dal predicato⁴¹. Ma non tener conto del contenuto significa — come fa la logica formale — astrarre dalla realtà empirica, da ciò che è temporale⁴². La logica formale assolve una funzione puramente negativa, infatti mostra quali regole deve seguire il soggetto conoscente per connettere in modo corretto i termini del giudizio o per analizzare in modo adeguato la nozione di soggetto rispetto al predicato che le viene attribuito. Ora, non essendo la logica formale capace di indicare al soggetto

³⁹ Si potrebbe notare, muovendo da queste considerazioni, un'aporia tra la natura del giudizio sempre temporale e l'eventuale natura di un oggetto meta temporale a cui esso potrebbe rivolgersi. Infatti, poniamo il caso di un giudizio volto ad esprimere un teorema di geometria o un calcolo aritmetico (dobbiamo considerare che nel corso del '700 le verità matematiche erano considerate per definizione atemporali), oppure un giudizio concernente la natura di un ente metafisico, in tal caso il giudizio pur essendo temporale dovrebbe riuscire a superare questa sua alterità ontologica nella sua dimensione dichiarativa ed esplicativa. Ma in che modo un tale iato ontologico si dovrebbe tradurre sul piano gnoseologico? Tale scarto ontologico viene in parte colmato dal Kant precritico facendo leva su di una teorizzazione di rapporti tra ente finito ed ente supremo, ma in parte tale iato, non solo permane per tutto il periodo precritico, ma si amplia sempre di più fino alla prima *Critica*, dove il giudizio sintetico a priori è valido solo se le categorie unificano il molteplice ordinato almeno dalla forma del senso interno (il tempo).

⁴⁰ I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, cit., pp. 14-15.

⁴¹ Questo era un problema che sorgeva già in ambito aristotelico, perché una sostanza era suscettibile di assumere i contrari in tempi diversi, cfr. Aristotele, *Le categorie*, in *Organon*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003, p. 20.

⁴² Nota opportunamente Cassirer che Crusius, criticando la riduzione wolffiana del gran principio al principio di non contraddizione, si era reso conto che il concetto di causa «vuol collegare l'uno all'altro due stati dell'essere cronologicamente separati e quindi diversi; è pertanto a tutta prima fuori della sfera e della competenza del puro principio di identità» E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna, vol. 3 L'empirismo e Newton*, cit., p. 254, infatti si possono attribuire giudizi opposti ad un medesimo ente se «riguardano momenti cronologicamente diversi» *ibid.*

conoscente quali contenuti deve scegliere per formare un giudizio⁴³, è impossibile determinare il soggetto rispetto ad un predicato. Scegliere un predicato da attribuire ad un soggetto è possibile solo mediante una ragione, la quale appunto si dice determinante. Tale ragione si distingue poi in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante. Nella prima la nozione di ragione «precede il determinato, ossia senza la presupposizione della quale il determinato non sarebbe intellegibile. Conseguentemente determinante è la ragione che non sarebbe posta, se già d'altronde non fosse stata posta la nozione che essa determina. Si può anche chiamare la prima ragione anche ragione del perché, vale a dire dell'essere e dell'accadere; la seconda: ragione del che, vale a dire del conoscere»⁴⁴. Poi Kant esemplifica le differenze tra le due forme del gran principio mediante lo studio di un fenomeno fisico-astronomico: «la propagazione della luce che avviene nel tempo ed a una velocità determinabile»⁴⁵. La *ratio cur* o antecedentemente determinante della propagazione della luce risiede nell'elasticità delle sferette dell'aria; mentre la *ratio quod* o conseguentemente determinante si fonda sull'eclissi dei satelliti di Giove⁴⁶. Kant fa poi un'ulteriore precisazione sulla natura dei rapporti tra le due forme del principio di ragion determinante. Non solo le due *rationes* indagano e chiariscono fenomeni empirici dunque legati esplicitamente ad una dimensione temporale, ma sussiste una relazione di carattere temporale anche tra le due forme del gran principio. Infatti, per un verso la *ratio cognoscendi* —tenendo presente il fenomeno fisico-astronomico indagato dal filosofo— si dà prima, cronologicamente, della *ratio fiendi*; per un altro la *ratio quod* viene dopo dal punto di vista logico e ontologico, perché, anche se non avesse luogo la *ratio quod*, il fenomeno a cui ha dato origine la *ratio cur* continuerebbe a manifestarsi, sebbene rimanesse ignoto al soggetto conoscente.

Ad uno sguardo più attento dell'interprete emerge la problematica gnoseologica sottesa alle delucidazioni kantiane del principio di ragion sufficiente. Il filosofo tedesco indaga due

⁴³ Sulla sterilità della logica formale e sul tentativo fallito nel corso dell'età moderna di adoperarla come organo di effettiva produzione di contenuti cfr., M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, vol. I, cit., pp. 136-137. Sulla logica formale si tenga presente il lavoro di Michele Malatesta, *La logica primaria. Strumenti per un dialogo tra le culture*, Ler, Napoli-Roma,

⁴⁴ I. Kant, *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ Il filosofo tedesco, pur essendo molto chiaro nel differenziare le due *rationes*, non spiega quale giudizio sottende al fenomeno della propagazione temporale della luce, noi ipotizziamo verosimilmente un giudizio di questo tipo: la luce si propaga nello spazio in un dato e con una quantità di velocità. In questo giudizio il predicato è di natura sintetica, aggiunge qualcosa al concetto del soggetto che non è deducibile dalla nozione di soggetto. Risalta in questo modo l'incapacità del principio di non contraddizione di individuare il nesso tra soggetto e oggetto, facendo leva sull'analisi delle loro nozioni. Il principio di non contraddizione è inefficace, qualora il nesso tra i termini del giudizio non si dia nel giudizio stesso, perché i giudizi legati alla realtà empirica abbisognano di un terzo elemento: la ragione del loro nesso.

dimensioni dell'atto conoscitivo. La prima appare legata alla logica della scoperta, perché la ragione conseguentemente determinante è indirettamente responsabile della manifestazione e della conoscenza di un dato fenomeno; mentre la seconda dimensione appare congiunta in modo diretto alla genesi del fenomeno indagato. Inoltre, va notato che entrambe le *rationes* si danno nel tempo e permettono al soggetto conoscente di legare fenomeni diversi che si manifestano in momenti temporali diversi. Se si riflette sugli esempi portati da Kant, emerge questo punto con maggiore chiarezza.

Il fenomeno preso in esame è la velocità e la quantità di tempo che impiega la luce a diffondersi nello spazio. Poi, questo fenomeno, sia se venga compreso in relazione alla *ratio quod*, sia se venga interpretato in rapporto alla *ratio cur*, si dà a sua volta in virtù di un altro fenomeno⁴⁷ — l'eclissi dei satelliti di Giove o l'elasticità delle sferette che compongono l'aria sono due fenomeni diversi che intervengono nella spiegazione del medesimo fenomeno —. Ma di questi due fenomeni, che in modo diverso, danno luogo al fenomeno indagato, a loro volta, possono essere indagati nelle loro *rationes*, sicché l'attività discorsiva del soggetto conoscente, chiedendosi quale sia la ragione antecedentemente determinante della ragione conseguentemente determinante, o quale sia la *ratio cur* della ragione antecedentemente determinante⁴⁸, rischia di cadere in un processo vertiginoso, dove il fondamento appare continuamente non fondato. Dunque, nell'atto di determinare la nozione del soggetto rispetto a un predicato il soggetto conoscente, adoperando il principio di ragion sufficiente, rapporta tra loro tre fenomeni diversi: l'evento fisico oggetto di analisi, il fatto che ha dato luogo alla manifestazione dell'evento studiato e il fenomeno che è intimamente legato alla struttura dell'evento fisico. Nel fenomeno studiato, o come causato dalla *ratio quod*, o come causato dalla *ratio cur*, si dà un singolare incontro di eventi tra loro indipendenti. Infatti, considerando sempre l'esempio kantiano, l'eclisse dei satelliti di Giove e l'elasticità delle sferette dell'aria, dando luogo al medesimo fenomeno, si vengono a connettere nella mente del soggetto indagante, il quale si trova davanti a due modelli di necessità. La prima è una necessità accidentale, che non tange la natura del fenomeno indagato, ma ne permette la conoscenza soggettiva, legata alle facoltà dell'uomo, che, studiando un determinato fenomeno, pervengono alla conoscenza di un altro legato ad esso accidentalmente. La seconda è connessa strettamente alla struttura del fenomeno

⁴⁷ Secondo noi appare già in questo scritto la nozione di serie che il filosofo indagherà in modo maturo nella *Critica della ragion pura*, sul concetto di serie in Kant si veda G. Giannetto,

⁴⁸ Infatti, ci si potrebbe chiedere quale sia la *ratio cur* dell'eclisse dei satelliti di Giove, e, parallelamente, quale sia la ragione antecedentemente determinante dell'elasticità delle sferette dell'aria. Inoltre, si potrebbe indagare la natura dei due fenomeni a partire dalla *ratio quod*, tramite la quale si è pervenuti alla loro conoscenza.

indagato, ne è l'intima ragione, ragion per cui permette al soggetto indagante di pervenire ad una conoscenza oggettiva dell'evento fisico studiato. Inoltre, va tenuto presente che le due ragioni, essendo indipendenti l'una dall'altra, si possono dare anche separatamente, infatti nel caso in cui non si dia la *ratio cur*, ma solo la *ratio quod*, il soggetto conoscente non perviene alla verità nella definizione, ma alla certezza, perché la ragione conseguentemente determinante spiega la verità, ma non la produce⁴⁹. Ma che cosa accomuna le due forme del gran principio? Sono entrambe cause di un effetto uguale, dunque danno luogo a nessi temporali, i quali a loro volta impongono un ordine alla serie degli eventi, un ordine alla successione. Appare come il gran principio regolando i fenomeni che accadono nel tempo ne permetta la loro determinazione nei giudizi. Il gran principio nel determinare un predicato, escludendo il suo opposto, rispetto a un soggetto viene assunto come condizione positiva di verità, sicché «la ragione determinante è non solo criterio ma altresì fonte di verità, sì che staccandosi da questa si può trovare abbondanza di possibili ma nulla di vero»⁵⁰. Senza il principio di ragion sufficiente non si può escludere l'opposto, in modo da non poter passare dal piano del possibile al piano del reale.

1.4 Bergson continuatore e avversario di Kant

Le opposte letture presenti nella due monografie più importanti sul rapporto tra Kant e Bergson ci presentano un'immagine antinomica di questa relazione. Per il canadese Wellington Webb è possibile ascrivere alla teoria kantiana del tempo una sua ascendenza sugli sviluppi del pensiero di Bergson. L'autore canadese considerando le proprietà analoghe dello spazio e del tempo così come sono state individuate da Locke, il quale considerò lo spazio e il tempo come due cose distinte, idee semplici. L'estensione e la durata si abbracciano e si comprendono mutualmente, ogni parte dello spazio inizia in ogni parte della durata e ogni parte della durata inizia in ogni parte dello spazio in modo da permettere delle predizioni che riguardano gli eventi spazio-temporali nel mondo. Dovrebbe essere notato che questo punto non coinvolge necessariamente che lo spazio e il tempo siano simili. Avendo chiarito il ruolo dello spazio e del tempo nella filosofia di Kant, ora introduce il punto di vista di Bergson e lo paragona con quello di Kant.

⁴⁹ Cfr., *Ibid.*, pp.17-18.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

Nota acutamente Wellington Webb che il pensiero di Kant coinvolge necessariamente l'affermazione che il sé si trova solo nel tempo. Pertanto bisogna studiare il significato di questa relazione tra il sé e il tempo. In questo punto la filosofia bergsoniana è parallela a quella di Kant in molti punti importanti, ma soprattutto quando afferma che l'esperienza interna del sé permette un'apprensione diretta della realtà del tempo e del cambiamento, che questa esperienza interna non può essere spiegata scientificamente, che il concetto del sé è vuoto, eccetto quando è concepito come una funzione logica e che, in molti modi essenziali, la distinzione di Bergson tra il senso interno e quello esterno assomiglia a quello di Kant.

Kant e Bergson sono d'accordo su un punto di fondamentale importanza: il sé empirico è caratterizzato da un flusso perpetuo. Come noi siamo coscienti di noi stessi e del nostro stato interno, siamo anche coscienti di un cambiamento continuo. Per Kant, quando ci occupiamo empiricamente del luogo delle apparenze, chiamata senso interno, la nostra intuizione primaria è quella del cambiamento. La conoscenza del sé, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è semplicemente empirica e sempre in cambiamento. Nessun io fissato e costante può presentarsi in questo flusso delle apparenze interne. Bergson arriva alla stessa conclusione: l'esistenza di cui siamo più rassicurati e di cui conosciamo più cose è indubbiamente la nostra stessa esistenza, poiché di ogni altro oggetto abbiamo solo nozioni, che possono essere considerate esterne e superficiali, mentre la nostra percezione di noi stessi è interna e profonda. Quindi, che cosa scopriamo? Prima di tutto io scopro che passo da uno stato all'altro. Sento caldo o freddo, sono felice o triste, guardo ciò che mi circonda o penso ad altro. Mi scorre il flusso delle mie sensazioni, dei mie sentimenti. Io cambio senza smettere (costantemente), ma questo non è abbastanza. Il cambiamento è molto più radicale di quello che noi supponiamo. Bergson, allora secondo lo studioso canadese, rivela qui l'importanza che attribuisce a questa intuizione del cambiamento, suggerendo che esso è più radicale di quanto si possa pensare. Kant non attribuisce lo stesso tipo di importanza, ma è comunque un elemento importante nella sua filosofia, aprendo la strada attraverso cui egli si avvicina al tempo. Poiché, come abbiamo già enfatizzato, il tempo è la forma della sensibilità interna, nel significato più stretto, ma anche nel significato più lato. Inoltre, dobbiamo portare la nostra attenzione all'uguaglianza tra il punto di Bergson, il quale afferma che la nostra percezione degli oggetti è esterna e superficiale, e la dichiarazione di Kant. Egli ci dice che "Tutto ciò che conosciamo a riguardo sono solo relazioni (quelle che chiamiamo determinazioni interne di esse sono interne solo in un senso comparativo)". Poiché Kant ribadisce anche che "non conosciamo nessuna determinazione che è assolutamente interna, eccetto per

quelle (date) tramite il nostro senso interno”, possiamo concludere che, per lui, il significato principale del termine “interno” deriva dalla percezione interiore di noi stessi. Questo punto costituisce una delle sue armi migliori per attaccare Leibniz. Non conosciamo la natura interna di nessun oggetto eccetto che per noi stessi. Kant distingue quasi chiaramente questa natura interna dalle determinazioni degli oggetti esterni.

Una delle prime questioni che concerne questa conoscenza di sé o la percezione di sé, come rivela uno stato costante del flusso, è il significato che può avere la parola “sé” in questo contesto. Kant fa una distinzione tra il senso interno o appercezione empirica, che è flusso costante, e la facoltà di appercezione e ci dice che “noi intuiamo noi stessi solo perché ne siamo affetti internamente”. Il problema di come quello che è in un flusso costante possa essere determinato in qualunque modo, lo consideriamo dopo. Per il momento notiamo solo che l’abilità nel trovare un termine adatto, che indichi qualcosa di determinato, abbastanza da essere un oggetto della conoscenza, ma allo stesso tempo che non distrugga il fatto principale del flusso, si sta rivelando. Ciò c’è ancora ignoto in questa intuizione interiore è, per così dire, così scivoloso e transitorio che dargli termini sostantivi sembra essere un errore. A ogni modo, le risposte date da Kant e Bergson sono dirette e simili.

Ma poiché la nostra attenzione li ha separati e distinti artificialmente, essa è obbligata ora a riunirli tramite un legame artificiale. Essa immagina un io amorfo, indifferente e immutabile, su cui passano gli stati psicologici che ha disposto come entità indipendenti. Invece di un flusso di sfumature fugaci, che si fondono l’una nell’altra, essa percepisce colori distinti e, per così dire, solidi, affiancati come le perle di una collana, quindi deve per forza supporre l’esistenza di un filo, anche questo solido per mantenere le perle unite. Ma se questo substrato incolore è colorato perpetuamente da ciò che lo colora, lo fa per noi, nella sua indeterminatezza, come se non esistesse. Nelle parole di Bergson vediamo qualcosa della dottrina kantiana dell’indeterminatezza delle cose in sé. Infatti, per Kant il vuoto del concetto dell’anima è uno dei cambiamenti che lui porta contro la psicologia razionale; l’efficacia di questo cambiamento rimane nel pensiero di Kant che l’esperienza interna rivela un flusso costante. Per quella che noi chiamiamo “anima”, tutto è in un flusso continuo e non c’è nulla di permanente eccetto l’”io”, che è semplicemente solo, perché le sue rappresentazioni non hanno contenuto.

Sarebbe scorretto chiamare questa intuizione interna tempo, visto che, come ricorda sempre Kant, “il tempo non può essere percepito. Tuttavia, Kant sostiene che la natura del tempo, la cui continuità “è ordinariamente designata dal termine scorrevole”, è la forma determinata “in cui è possibile solo l’intuizione degli stati interni”. Mentre non possiamo dire che percepiamo il tempo o che lo conosciamo, (“il tempo non è digressivo o un concetto generale”), tuttavia ne siamo a conoscenza come di una forma peculiare in cui avviene questa intuizione interna. Dunque, non possiamo mai conoscere il tempo come oggetto, specialmente come cosa in sé. Abbiamo il senso del tempo e lo sentiamo diverso dal senso dello spazio, anche se deve essere specificato il modo in cui abbiamo questi due sensi per evitare delle incomprensioni nella dottrina di Kant. Noi abbiamo un senso del tempo e uno dello spazio, ma non come oggetti o sensazioni, quelle che noi sentiamo sono le apparenze, così che abbiamo il senso del tempo e dello spazio solo nella misura in cui ci rendiamo conto di alcune apparenze collegate in modi diversi, ad esempio come nel tempo e nello spazio.

CAPITOLO SECONDO

TEMPO, SPAZIO E MATEMATICA

2.1 La teorizzazione del numero in Bergson

Bergson in una nota alla seconda edizione di *Introduzione alla metafisica* redarguisce il lettore invitandolo a tener ben presente che la sua opera è stata pubblicata in una fase storica dove «il criticismo di Kant e il dogmatismo dei suoi successori erano accolti in larghissimi ambienti, se non come conclusione, almeno come un punto di partenza del filosofare»⁵¹. Ora questa precisazione bergsoniana non va letta solo come un'indicazione ermeneutica per il lettore⁵², ma va anche interpretata come un utile suggerimento storico-teoretico per lo studioso che voglia meglio inquadrare il pensiero del filosofo francese nei suoi rapporti con il pensiero di Kant.

Al di là del confronto diretto con il filosofo di Königsberg, presente nel saggio del 1903, la nota bergsoniana esprimeva la necessità, comune a diversi pensatori francesi⁵³ ed europei⁵⁴ del tempo, di confrontarsi con il criticismo kantiano, ma tale necessità sorgeva non solo perché alcuni di loro ne accettavano le conclusioni o perlomeno la sua *positio quaestionis*, ma soprattutto — come nel caso di Bergson — erano mossi dal tentativo di superare la filosofia critica. Ma il contenuto di questa nota, se si tiene presente che lo studio e l'analisi, sia dei testi che delle idee kantiane è presente anche nelle opere successive all'*Introduzione alla metafisica* — ad esempio nel quarto libro dell'*Evoluzione creatrice* — quanto nelle opere anteriori (soprattutto *il Saggio sui dati immediati della coscienza*), rivela

⁵¹ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, *Introduzione alla metafisica*, tr. it., a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 42, n. Si tenga presente ciò che riferisce il filosofo degli anni giovanili: «All'epoca in cui passai l'*agrégation*, c'erano per così dire due campi nell'università: quello, di gran lunga più numeroso, che riteneva che Kant avesse posto le questioni nelle loro forme definitive e quello che si ricollegava all'evoluzionismo di Spencer. Io appartenevo al secondo gruppo. Oggi mi rendo conto che ciò che mi attirava in Spencer era il carattere concreto del suo spirito, il suo desiderio di ricondurre sempre la filosofia sul terreno dei fatti», Ch. Du Bos, *Journal 1921-1923*, Correa, Paris 1923, p. 66, trad. it. nostra.

⁵² Si deve tener presente che la prima pubblicazione del saggio bergsoniano risale al 1903, mentre la seconda pubblicazione è situata all'interno di una raccolta di saggi, intitolata *La pensée et le mouvant*, data alle stampe a Parigi nel 1934. Dunque, l'indicazione bergsoniana sorge, sia dalla consapevolezza del mutamento culturale avvenuto in Francia e in Europa dopo la grande guerra, sia dalla necessità di continuare a manifestare il suo pensiero, al di là della contingenza storica in cui è situato.

⁵³ Vanno ricordati tre filosofi francesi molto attivi nella seconda metà dell'Ottocento, come Renouvier, Ravaisson e Lachelier, nei quali è possibile rinvenire un'originale rivisitazione del kantismo. Tra questi tre pensatori, va poi ricordato soprattutto Lachelier al quale viene dedicato il *Saggio sui dati immediati della coscienza*.

⁵⁴ Si consideri la forte presenza e influenza del neocriticismo nello spazio filosofico europeo.

un rapporto speculativo di Bergson con Kant ben più profondo di quanto possa apparire ad una prima lettura delle opere del filosofo francese.

Infatti, la lettura bergsoniana del kantismo si nutre fin dall'inizio, non solo di un confronto personale con i testi kantiani⁵⁵ o delle interpretazioni fornite sulla *Critica della ragion pura* da pensatori come Renouvier, Ravaisson e Lachelier, ma soprattutto di un kantismo celato, latente presente nelle questioni tanto scientifiche quanto speculative dell'Ottocento.

Questo aspetto di un criticismo latente con cui si confronta il filosofo francese, soprattutto nella sua tesi di dottorato del 1889, si comprende meglio se si osserva che la vicenda teoretica della filosofia kantiana non si consuma nell'idealismo speculativo hegeliano, ma continua e persiste in un filone di pensiero totalmente avverso al pensatore di Jena: nel realismo herbartiano. La figura di Herbart, presentandosi come rinnovatore e continuatore dell'opera kantiana, solo maldestramente può essere ricondotta a uno degli innumerevoli epigoni di Kant. Infatti, il filosofo realista tenta a suo modo una restaurazione e una riattualizzazione della filosofia kantiana in virtù di nuovi dati scientifici e di nuove questioni logico-speculative⁵⁶. Soprattutto Herbart tenta una matematizzazione della sfera psichica, nel tentativo di quantizzare i rapporti intensivi tra rappresentazioni: la questione metafisica —la natura e l'esistenza dell'anima— relegata da Kant sul piano noumenico, trapassa nella filosofia herbartiana sul terreno fenomenico dell'esperibile. Ora se l'esperienza interna può essere misurata, facendo riferimento alla molteplicità delle rappresentazioni e alla molteplicità dei loro rapporti con cui entra in relazione l'io, ciò implica l'impiego di strumenti matematici⁵⁷. Il tentativo herbartiano di matematizzare le rappresentazioni, considerando le loro diverse intensità suscettibili di un raffronto quantitativo, persiste lungo tutto l'Ottocento tedesco il quale

accarezza più volte l'idea che la grandezza intensiva possa svolgere entro la sfera dell'anima il medesimo ruolo epistemologico che la grandezza estensiva riveste per il mondo esterno, spingendosi fino a concepire, accanto alla scienza della natura e alla

⁵⁵ Si pensi al confronto giovanile di Bergson con la prima *Critica* attestato dal ciclo di lezioni di Clermont-Ferand.

⁵⁶ Cfr., R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Bari-Roma.

⁵⁷ Sugli sviluppi della filosofia kantiana, non solo in relazione al realismo critico herbartiano, ma anche in rapporto agli esiti novecenteschi delle questioni della psicologia sperimentale e della *Gestalt*, si tenga presente l'ottimo lavoro di Riccardo Martinelli, che individua una linea di continuità tra alcune questioni poste dalla prima *Critica* e gli esiti ottocenteschi e novecenteschi, cfr., Id., *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 19-22. Inoltre, l'autore insiste efficacemente sul ruolo svolto dall'Analitica dei principi nel dare avvio al dibattito sulle grandezze intensive, cfr., *Ibidem*.

matematica del discreto che in essa trova sì larga applicazione, una scienza psicologica come scienza delle grandezze intensive, fondata su una *mathesis intensorum* spesso intesa come calcolo infinitesimale⁵⁸.

Ma da tale questione (la quantizzazione di un'intensità) è percorso tutto il *Saggio sui dati immediati della coscienza* e in particolare il primo capitolo, dove più volte Bergson si confronta con i tentativi di quantificare gli stati psicologici effettuati nelle teorie e negli esperimenti di Ernst Heinrich Weber⁵⁹, Gustav Fechner, Herman von Helmholtz⁶⁰, Wilhelm Wundt⁶¹. Confrontarsi con i maggiori esponenti della psicofisica e della psicologia associazionistica ottocentesca comporta per Bergson misurarsi, contemporaneamente, non solo con le loro teorie e le relative applicazioni sperimentali, ma con una serie di questioni che avevano avuto una loro prima sistemazione teorica, sebbene alquanto vaga, nella *Critica della ragion pura*. Basti pensare come nel lessico di questi autori riecheggiano termini e problemi propri del criticismo⁶²: il concetto di grandezza, la natura della rappresentazione, il rapporto tra stimolo e sensazione, la possibilità o meno di matematizzare gli stati percettivi del soggetto⁶³. Dunque, tenendo presente queste considerazioni, non è così peregrina la semplificazione operata da Bergson nel *Saggio* che ascrive queste diverse teorie psicologiche ad una comune matrice kantiana⁶⁴. Non è stato però messo in luce sufficientemente dagli interpreti del pensatore francese il concetto

⁵⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁹ Weber insieme a Fechner è considerato il padre della psicofisica. Il primo è ricordato per la l'omonima legge — ripresa e sviluppata poi da Fechner — la quale stabilisce che l'incremento di intensità di una sensazione è proporzionale allo stimolo esercitato, Cfr. S. Poggi, *Le origini*, Loescher.

⁶⁰ Cfr., H. von Helmholtz, *Contare e misurare considerati dal punto di vista della teoria del conoscere*, in *Opere*, tr. it. a cura di V. Cappelletti, Utet, Torino 1967, pp. 707-720. In quest'opera von Helmholtz prende in considerazione la possibilità di verificare l'Estetica trascendentale.

⁶¹ Cfr. W. Wundt, *Lineamenti di psicologia*, in *Opere*, tr. it. a cura di C. Tugnoli, Utet, Torino 2006, pp. 393-406.

⁶² Ora è chiaro che l'associazione della filosofia kantiana a questi autori è spesso a loro volta indiretto, ma se si osservano i problemi che in tali teorie si agitano, guardando più allo spirito che alla lettera del criticismo, essi sono ascrivibili a questioni che trovano la loro primogenitura nell'opera speculativa del pensatore di Königsberg. Il problema gnoseologico posto nei termini kantiani veniva ripreso e rielaborato a seguito delle nuove acquisizioni scientifiche. Inoltre, è interessante notare poi come lo stesso Kant possa aver suggestionato gli interpreti in un senso totalmente opposto alle letture idealistiche, come quando afferma: «le cose ci sono date come oggetti dei nostri sensi, esistenti fuori di noi, ma nulla sappiamo di ciò che esse siano in sé, bensì conosciamo solo i loro fenomeni, cioè le rappresentazioni, che esse producono in noi, affettando i nostri sensi[...] noi conosciamo per mezzo delle rappresentazioni, che il loro influsso sulla nostra sensitività ci fornisce, e alle quali noi diamo la denominazione di corpo, la quale parola quindi significa soltanto il fenomeno di quell'oggetto che è a noi sconosciuto, ma che non per questo è meno reale. Si può questo, chiamare idealismo? Ne è proprio il contrario» I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, tr. it. a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari-Roma, p. 81 (289).

⁶³ R. Martinelli, *Misurare l'anima*, cit.

⁶⁴ H. Bergson,

cardine attorno a cui ruota la critica tanto alla psicologia associazionistica e alla psicofisica quanto al kantismo: la nozione di numero.

da catalizzatore semantico rispetto ai temi trattati da Bergson nei tre capitoli della sua tesi di dottorato: nella nozione di numero si intrecciano e si sovrappongono continuamente coppie concettuali antinomiche — esteso-ineseso; tempo-spazio; libertà-necessità — che costituiscono la trama e lo svolgimento dell'*Essai*. Proprio per tali ragioni noi conduciamo la nostra analisi muovendo dalla teorizzazione dell'idea bergsoniana di numero, svolta estesamente nel secondo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*.

Il numero viene generalmente definito come una collezione di unità, o per essere più precisi, come la sintesi dell'uno e del molteplice. E infatti ogni numero è uno, poiché ce lo rappresentiamo grazie a un'intuizione semplice dello spirito e gli diamo un nome; ma questa unità è quella di una somma; abbraccia una molteplicità di parti che possono essere considerate isolatamente.[...] chiediamoci se l'idea di numero non implichi anche la rappresentazione di qualcos'altro.⁶⁵

Bergson muove da una definizione di numero (*nombre*) generalmente accettata dai matematici, semanticamente vicina a quella offerta da Euclide negli *Elementi*⁶⁶, ma poi va oltre la definizione canonica dell'ente matematico primitivo, spiegando l'origine del duplice significato che gli può essere attribuito. Il filosofo francese ha premura di mostrare subito che le due definizioni date della nozione di numero non sono opposte come potrebbe apparire, manifestando come l'una implichi l'altra: *le nombre* può essere inteso come collezione di unità proprio perché è generato da un atto che raccoglie la molteplicità delle parti per formare un'unità diversa dalle unità impiegate. Dunque, Bergson distingue, nella genesi del numero, l'atto sintetico e la molteplicità a cui si rivolge questo atto. Ogni numero è suscettibile di diventare una certa collezione di unità solo se vi è un atto che

⁶⁵ H. Bergson, *Essai sur le donnés immédiates de la conscience*, p.56, *Saggio sui dati immediati della coscienza* cit., p.51. Sul concetto di numero in Bergson si veda A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 183-192; G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. it. a cura di F. Sossi, Einaudi, Torino 2001, pp.27-33; P. Godani, *Bergson e la filosofia*, ETS, Firenze 2008, pp. 45-51; S. Miravete, *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*, tesi di dottorato, Tolosa 2011, pp.132-176. L'ultimo lavoro citato è una tesi di dottorato ed è finora il lavoro più aggiornato sul tema del numero nell'opera bergsoniana.

⁶⁶ Il matematico greco afferma che «numero è una molteplicità composta di unità», Euclide, *Elementi*, in *Tutte le opere*, tr. it. a cura di F. Acerbi, Bompiani, Milano 2007, p. 1091. Sul tema del numero si tenga presente anche la definizione attuale: «ente matematico primitivo, la cui nozione ha origine dall'operazione intuitiva del contare, dalla quale risulta la successione dei numeri naturali, nei quali oggi si fa rientrare lo zero», Aa. Vv., *Enciclopedia della Matematica*, Garzanti, Milano 2013, p.836.

aggiunge o sottrae unità tra di loro omogenee, tramite questo atto o intuizione semplice è possibile rappresentare il numero. Se si presta maggiore attenzione alla definizione di numero si scorge in esso una sorta di dialettica tra la singolarità del numero considerato in sé (ad esempio il numero “5”, distinto dal numero “7”) e la pluralità delle unità che lo compongono, sicché l’unità conseguita dalla sintesi è soggetta a un processo di destrutturazione continua, nella misura in cui la sua particolare unità, simbolizzata dalle cifre, può essere considerata come unità di un’altra pluralità. Ad esempio il numero “9” può essere inteso come quella unità che dà luogo ai suoi multipli (come nelle tabelline), cosicché il 9 è sia singolare in quanto collezione di nove unità, ma è anche un’unità che entra a far parte di una nuova collezione di unità (ad esempio il numero “27” è composto da tre unità di “9”). Dunque, sembrerebbe che ogni cifra non possa sottrarsi — nel manifestare il numero di cui è simbolo — a una duplice relazione rispetto al concetto di singolarità e di pluralità, i quali si rivelano due aspetti dell’unità numerica.

Ma come è possibile che l’unità numerica sia a un tempo singolare e a un tempo plurale? Dove risiede questa duplice natura del numero?

Il filosofo francese passa dalla definizione del numero all’atto del contare. Ora, quando contiamo, si ipotizza che le unità che man mano vengono aggiunte siano uguali tra loro come fa ad esempio un pastore quando conteggia le pecore del suo gregge, ma nello svolgere tale compito, il pastore prescinde dalle differenze delle pecore, altrimenti non potrebbe sommarle, così come è diverso contare i soldati di un battaglione, rispetto a quando se ne fa l’appello⁶⁷. Bergson pone attenzione a due atti diversi, svolti dal soggetto conoscente rispetto ad una molteplicità: contare ed enumerare. Quando si conta si addiziona, considerando ogni unità omogenea ad un’altra, ma quando viene fatta un’enumerazione vanno distinti uno ad uno gli enti che compongono quel gruppo. Ora sembra che tale distinzione tra enumerare e contare sussista in qualche modo anche nella nozione bergsoniana di numero. Il filosofo, nel seguito delle sue argomentazioni, ritorna sulla definizione di numero che aveva fornito all’inizio del capitolo come sintesi dell’uno e del molteplice e come collezione di unità, portando l’attenzione del lettore sul duplice significato che acquista il termine “unità” nelle due definizioni:

quando parliamo delle unità che compongono i numeri, pensiamo che queste unità non sono più somme, ma proprio unità pure e semplici, irriducibili, e destinate a dar luogo alla serie di numeri componendosi indefinitamente fra loro. Sembra quindi che ci

⁶⁷ H. Bergson, *Saggio*, cit., p. 52 (58)

siano due specie di unità, l'una definitiva che formerà un numero aggiungendosi a se stessa, l'altra provvisoria, quella del numero che moltiplica in se stesso, fa derivare la sua unità dall'atto semplice attraverso cui l'intelligenza lo coglie. Ed è incontestabile che, quando ci raffiguriamo le unità che compongono il numero, crediamo di pensare a degli indivisibili⁶⁸

Emerge dalla duplice distinzione del concetto di unità una prima soluzione di quella contraddizione in cui sembrava essere avviluppata la nozione di numero, in quanto scissa tra la sua singolarità — data dall'essere sempre un certo numero — e una sua molteplicità data dalla possibilità di essere composto o suddiviso in un'infinità di altri numeri. Bergson riconduce l'apparente aporia presente nel concetto di numero riconducendolo al processo che lo ha generato. Nella genesi dell'ente numerico bisogna distinguere due tipi di unità: l'unità componente il numero e l'unità propria del numero, simbolizzata dalle sue cifre. La prima unità viene considerata definitiva, indecomponibile, priva di molteplicità; mentre la seconda viene considerata provvisoria, legata all'attività del soggetto che conferisce unità ad una molteplicità. Dunque la singolarità e la pluralità del numero sembrano essere ascrivibili a due momenti logici diversi, i quali, implicandosi reciprocamente, danno luogo alla genesi del numero. Per un verso c'è l'unità dell'atto dell'intelligenza che, unificando una molteplicità di singole unità, conferisce una particolare proprietà ad un numero (l'essere il numero 5 e non il 6) che lo differenzia dagli altri numeri; per un altro c'è l'unità della materia su cui opera l'intelligenza, la quale viene considerata per ipotesi indecomponibile e omogenea, sicché è addizionabile infinite volte⁶⁹. Ora le unità, proprie dell'aritmetica, sono «suscettibili di spezzettarsi all'infinito, e che ognuna di esse costituisce una somma di quantità frazionarie, piccole e numerose a piacere»⁷⁰. Ma come è possibile frazionare l'unità — ciò che è indivisibile per definizione — «se non la considerasse implicitamente come un oggetto esteso, uno nell'intuizione, moltiplice nello spazio?»⁷¹.

Questa nuova aporia sorta proprio per risolverne un'altra viene attribuita da Bergson alla natura del numero, considerato come «un'idea costruita»⁷² da cui «non si può ricavare nulla di ciò che non vi abbiate già inserito, e se l'unità con cui avete composto il vostro numero è l'unità di un atto, e non di un oggetto, nessun sforzo d'analisi potrebbe ricavare qualcos'altro

⁶⁸ H. Bergson, *Saggio*, cit, p.54 (60)

⁶⁹ Cfr., *ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p.54.

⁷¹ *Ibidem*, p.55.

⁷² *Ibidem*.

dalla pura e semplice unità»⁷³. Ad esempio nella costruzione del numero 3, le unità che lo compongono sono state considerate provvisoriamente indecomponibili, prescindendo dalla molteplicità di cui è gravido un numero. La rappresentazione che abbiamo del numero 3 è dovuta al fatto che noi pensiamo alla genesi del numero e non alle operazioni che possiamo che possiamo attuare sul numero, trascurando la molteplicità di cui è gravido.

La costruzione di un numero implica la discontinuità, l'operare su un molteplice discreto, dove ogni unità viene considerata a se stante. Dunque sembrerebbe che il numero debba la sua unità e la sua genesi solo ad un duplice atto dello spirito mediante cui perviene alla sua singolarità in quanto è quel numero e non un altro e in quanto ogni volta che viene generato un certo numero viene fissata l'attenzione su un'unità alla volta. Da questa prima analisi bergsoniana sembrerebbe che la genesi del numero vada ascritta totalmente ad un processo gnoseologico-costruttivo legato al soggetto. Infatti afferma il filosofo:

Bisogna distinguere tra l'unità a cui si pensa e l'unità che, dopo essere stata pensata viene eretta a cosa, così come il numero in via di formazione e il numero compiuto. L'unità è irriducibile mentre la si pensa, e il numero è discontinuo mentre lo si costruisce: ma non appena lo si consideri allo stato di compiutezza lo si oggettiva, ed è proprio per questo che allora sembra essere divisibile all'infinito⁷⁴

Ora bisogna prestare attenzione a due diversi aspetti del numero che emergono nella sua genesi: la continuità del numero oggettivato; la discontinuità del numero nell'atto soggettivo della composizione. Nella costruzione del numero non solo è necessario fare leva sull'atto dello spirito che considera successivamente un'unità alla volta, ma è anche necessario tener presente che l'atto soggettivo ha bisogno di fissare «la propria attenzione sulle diverse parti di uno spazio dato; ma le parti così isolate si conservano, e una volta sommate fra loro si prestano a qualsiasi scomposizione: e quindi si tratta proprio di parti di spazio, e lo spazio è la materia con cui lo spirito costruisce il numero, l'ambito in cui lo pone»⁷⁵. Dunque sussiste una dimensione oggettiva del numero che appare non ascrivibile all'attività del soggetto: la materia con cui si compone il numero (lo spazio) è indipendente dagli atti successivi dello spirito, i quali, lavorando su un materiale ad essi eterogeneo, danno luogo ad un concetto, un'idea (il numero) che una volta costruita assume dei caratteri che tradiscono la sua origine:

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 56

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 56-57.

estensione e divisibilità. Dunque nella teorizzazione bergsoniana del numero si incontrano tempo e spazio, l'uno nella dimensione soggettiva, l'altro nell'aspetto oggettivo. Ma l'analisi fin qui abbozzata da Bergson comporta un esito, se non aporetico, quanto meno problematico, poiché implica che nel concetto di numero coesistano due nozioni antinomiche come tempo e spazio. La soluzione a cui perviene il filosofo è articolata in diversi passaggi del secondo libro del *Saggio* del 1889. In primo luogo, tempo e spazio rimandano a due specie differenti di molteplicità: l'una eterogenea, propria della coscienza, dove ogni suo stato si compenetra con il precedente; l'altra è composta da elementi tra di loro omogenei, che si sommano, in quanto si giustappongono. Queste due specie di molteplicità sono una «quella degli oggetti materiali, che forma immediatamente il numero»; mentre l'altra è «quella dei fatti di coscienza, che non potrebbe assumere l'aspetto di un numero senza l'intermediario di una rappresentazione simbolica, in cui interviene necessariamente lo spazio»⁷⁶. Tali affermazioni di Bergson indicano lo iato tra due realtà ontologiche differenti, ma allora bisogna comprendere come entrano in rapporto, e come è possibile che tramite la nozione di numero si possa simbolizzare la molteplicità della coscienza. Ora, stando alle affermazioni del filosofo, ciò è possibile tramite una rappresentazione simbolica, nella quale sono presenti spazio e durata.

Sembrerebbe dunque che il numero è un concetto, la cui genesi è ascrivibile all'osservazione empirica⁷⁷ — gli oggetti materiali che formano immediatamente il numero —, in quanto la rappresentazione del numero rinvia a quelle di due o più oggetti che occupano due posizioni diverse nello spazio; ma, a loro volta, ciò è possibile in quanto caratteristica dei corpi è l'impenetrabilità, la quale non consente di pensare due corpi nel medesimo luogo. Ora, secondo Bergson l'impenetrabilità non è una caratteristica dei corpi dedotta dalla natura della materia, bensì è una necessità logica, dovuta ad un'incapacità della mente di concepire due corpi contemporaneamente nel medesimo luogo. Il numero, dunque, prima di essere una mediazione tra durata e spazio, come cercheremo di mostrare nel prosieguo delle nostre analisi, è il frutto di un atto logico: si possono contare gli oggetti solo giustapponendoli nello spazio, ma tale giustapposizione riposa su una condizione logica

⁷⁶ *Ibidem*, p.58.

⁷⁷ Sull'influenza della materia sull'intelligenza il filosofo afferma successivamente al *Saggio* che «i concetti sono stati formati a immagine dei solidi; che la nostra logica è soprattutto logica dei solidi [...] l'intelligenza trionfa nella geometria, dove si rivela la parentela fra il pensiero logico e la materia inerte», H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, tr.it. a cura di M. Acerra, BUR, Milano 2012, p.5.

antecedente: l'impenetrabilità⁷⁸. Il soggetto conoscente nell'atto di numerare deve, non solo spogliare la realtà empirica delle sue proprietà (come negli esempi di numerazione del gregge e del battaglione), ma deve anche seguire una legge logica: il principio di non contraddizione. Dunque lo spazio, presente nel concetto di numero, è uno spazio mentale, il quale, pur avendo in comune con lo spazio esterno, che connota la materia, quello di essere un luogo, è differente da questo nella misura in cui gli oggetti che vengono posti in esso obbediscono alle leggi della logica. Infatti «porre l'impenetrabilità della materia significa quindi riconoscere semplicemente la solidarietà delle nozioni di numero e di spazio, enunciare una proprietà del numero, piuttosto che della materia»⁷⁹, ma allora perché viene ascritta alla materia una qualità come l'impenetrabilità? Questa qualità viene attribuita alla materia «per distinguerla da tutto ciò che non è materia»⁸⁰, ma in tal modo si sta affermando in un'altra forma, la distinzione «tra le cose estese, che si possono immediatamente tradurre in numero, e i fatti di coscienza, che implicano preliminarmente una rappresentazione simbolica dello spazio»⁸¹. L'impenetrabilità, qualità dello spazio mentale, è attribuito per comodità alla materia, sia per marcare la sua differenza dalla coscienza, sia per indicare la facilità con cui si applica la nozione di numero all'estensione. Ma come è possibile che le cose estese «si possono tradurre immediatamente in numero» se l'impenetrabilità è una qualità dedotta da una legge del pensiero? Ora sia gli oggetti fisici che i numeri hanno una proprietà comune: la giustapposizione. Gli oggetti empirici che cadono sotto il mio sguardo sono distinguibili l'uno dall'altro perché occupano spazi diversi: sono uno accanto all'altro. Parimenti nel contare, è possibile la progressione numerica ipotizzando una serie di unità omogenee che occupano spazi diversi. Dunque sono presenti nel secondo capitolo del *Saggio* due idee di spazio: uno è lo spazio esterno, dove gli oggetti si giustappongono, ma possono anche compenetrarsi; l'altro è quello della mente, esemplato sulle proprietà e sulle operazioni logico-numeriche. Ora gli stati di coscienza si relazionano con questo secondo tipo di spazio, anzi questo spazio ha una nota fondamentale comune con i dati immediati della coscienza: è interno al soggetto, anzi è esso stesso uno stato della coscienza. Ma questo tipo di spazio si rivela essere un tempo omogeneo, «fantasma dello spazio[proprio degli

⁷⁸ Cfr., *ibidem*, p. 59. Va notata la prossimità semantica tra il concetto di impenetrabilità e quello di indecomponibilità dell'unità, sicché si spiega l'affermazione di Bergson: «l'impenetrabilità fa la sua apparizione nello stesso momento in cui compare il numero», *ibidem*, p.60.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr., *ibidem*, p.60

⁸¹ *Ibidem*.

oggetti esterni] che ossessiona la coscienza riflessa»⁸² e «immagine simbolica della durata reale»⁸³.

Analizziamo ora uno degli esempi che Bergson offre al lettore per spiegare in che modo il rapporto tra durata e spazio dia luogo al concetto bastardo di tempo spazializzato. Quando si considera un'unità di tempo trascorsa (ad esempio un minuto), posso rappresentare il numero delle oscillazioni che compongono questa unità in due modi: o in un solo momento, simultaneamente in virtù di «un'unica appercezione dello spirito»⁸⁴, astruendo dall'idea di successione, pensando a sessanta punti di una linea, dove ciascuno simbolizza un'oscillazione; oppure rappresento successivamente le oscillazioni del pendolo «senza modificare in nulla il loro modo di prodursi nello spazio»⁸⁵, ma allora ogni oscillazione rappresentata esclude la precedente, ma così non potrò uscire dal presente. Ma si potrebbe dare una terza possibilità: conservare insieme all'immagine dell'oscillazione presente, il ricordo dell'oscillazione che la precedeva, ma così abbiamo giustapposto le due immagini ricadendo nella prima ipotesi offerta dal filosofo. Bergson avanza un'ulteriore soluzione: la compenetrazione e la mutua organizzazione delle oscillazioni del pendolo come le note di una melodia offrono un'immagine della durata pura. Ma, le oscillazioni del pendolo, rappresentate in tal modo, non spiegano come si perviene all'idea di un mezzo omogeneo dove le oscillazioni del pendolo vengono conservate; inoltre, la rappresentazione della durata pura presenta non pochi problemi perché «noi non siamo gli unici a durare: le cose esterne durano come noi, e, considerato da questo ultimo punto di vista, il tempo assomiglia molto a un mezzo omogeneo»⁸⁶. Dunque all'idea di un mezzo omogeneo, di un tempo spazializzato si perviene osservando che la durata non è solo espressione dell'io, del nucleo intimo della persona, ma afferisce anche alla realtà esterna, la quale dura in un modo diverso: «i momenti di questa durata sembrano essere esterni gli uni agli altri, come lo sarebbero i corpi nello spazio, ma il movimento percepito dai nostri sensi è, in qualche modo, il segno tangibile di una durata omogenea e misurabile»⁸⁷. In tal modo la durata degli oggetti esterni viene intesa come quel tempo che entrando «nelle formule della meccanica, nei calcoli dell'astronomo e persino del fisico, sotto forma di quantità»⁸⁸ viene convertito

⁸² *Ibidem*, p.65.

⁸³ *Ibidem*, p.81.

⁸⁴ Cfr., *ibidem*, p.69.

⁸⁵ Cfr., *ibidem*.

⁸⁶ Cfr., *ibidem*, p.70.

⁸⁷ *Ibidem*, p.70.

⁸⁸ *Ibidem*.

numericamente in «un'equazione algebrica [la quale] esprime un fatto compiuto»⁸⁹. Ora tenendo presente che un'equazione algebrica è un'equivalenza tra quantità, di cui alcune sono note e altre incognite, la cui risoluzione comporta un valore numerico, ciò implica che — nel caso della fisica, ad esempio, dove le sue leggi si possono ricondurre ad equazioni — fenomeni qualitativamente differenti possono essere interpretati quantitativamente. Dunque il tempo delle cose esterne, percepito non come durata, ma come tempo omogeneo si introduce nelle scienze fisiche, ma questo tempo omogeneo è ciò che permette il sorgere del numero.

2.2. La teorizzazione del numero in Kant

L'interesse speculativo dei filosofi dell'età moderna nei confronti degli strumenti concettuali della matematica si concentra su tre aspetti diversi di questa disciplina. In primo luogo, l'analisi concettuale della teoresi di autori come Galilei o Cartesio, muove dalla natura dell'ente matematico, sia esso aritmetico o geometrico, legando poi tale problema alla possibilità e alla legittimazione dell'applicazione della matematica alla natura; infine tale analisi, svolta dai filosofi del '600 e continuata per certi versi anche da autori successivi, si volge all'approfondimento della natura del metodo dimostrativo impiegato dal matematico nel campo della geometria. Ciò che lega questi tre aspetti — la natura del numero e della figura geometrica, l'applicazione di modelli algebrici alla natura e l'uso del metodo dimostrativo geometrico di marca euclidea — è la dimensione metafisica entro la quale vengono calati e discussi dagli autori della modernità. Entro tale contesto va situato il criticismo kantiano nei confronti di questi nuclei teoretici propri della matematica⁹⁰. A tale proposito, è interessante notare come tali aspetti speculativi della matematica siano presenti in modo diverso e articolato, tanto nell'opera precritica di Kant e nella *Critica della ragion pura*, quanto nell'opera di Bergson come abbiamo parzialmente cercato di mostrare sopra.

Cerchiamo ora di analizzare alcuni aspetti della nozione di numero che ci consentono di mettere in luce una *concordia discordans* tra Bergson e Kant. Secondo il filosofo francese

⁸⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁹⁰ È molto interessante un'osservazione che fa Bergson su Kant in relazione alla filosofia moderna e al pensiero platonico: «si legga attentamente la *Critica della ragion pura*, e si vedrà che proprio questa specie di matematica universale è per Kant la scienza [...] in verità il sogno di una matematica universale è già di per sé null'altro che una sopravvivenza del platonismo. La matematica universale è ciò che diventa il mondo delle idee quando si suppone che l'idea e consista in una relazione o in una legge e non più in una cosa» H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 94; cfr., Id., *Evoluzione creatrice*, cit., pp. 336-341. Non si può non osservare come l'idea di una «matematica universale» sia stata esplicitata agli albori del pensiero moderno proprio da Galileo Galilei, Id., *Il Saggiatore*, in *Opere*, Utet, Torino, 2008, p.

il tempo adoperato nella costruzione del numero è un tempo spazializzato, anzi esso è assimilabile ad una serie di immagini spaziali. A tal proposito si chiede Bergson quale sia la natura propria della nozione di spazio (o estensione). Per un verso l'estensione sembra essere una qualità comune alle qualità fisiche percepite nei corpi; per un altro sembrerebbe che lo spazio abbia un'esistenza autonoma che prescinda dalle qualità percepite nei corpi. Ora in questa seconda accezione, lo spazio si presenterebbe come autosussistente, separato dal suo contenuto. Dunque lo spazio kantiano, secondo questa interpretazione, si pone come una forma assoluta, sciolta da ogni vincolo relazionale e proprio per questo capace di legare le diverse sensazioni, ponendole in un ideale mezzo omogeneo. Tale natura dello spazio è stata teorizzata secondo Bergson, da Kant nell'*Estetica trascendentale*, la quale si è poi diffusa larvamente nelle diverse dottrine dell'associazionismo psicologico di marca positivista (Lotze, Bain, Muller, Fechner e Wundt). Inoltre, tale teorizzazione dello spazio come mezzo omogeneo, secondo Bergson, ha fatto perdere di vista a Kant la natura del tempo, venendo anch'esso assimilato ad un'intuizione a priori stabile e omogenea⁹¹, sicché nel criticismo, secondo il filosofo francese, potrebbe essere ravvisata in modo manifesto un'istanza latente nella scienza e nella filosofia moderna: mutuare i rapporti qualitativi, dinamici in una serie di relazioni quantitative, statiche, espresse in formule numeriche⁹². Cerchiamo ora non solo di individuare un riscontro delle critiche avanzate da Bergson sulla nozione kantiana di spazio, ma anche di individuare l'originalità, le analogie e le differenze tra la teorizzazione di numero presente nei rispettivi filosofi.

Nel primo capitolo dell'*analitica dei principi* (Dello Schematismo trascendentale) viene studiata la condizione sensibile sotto la quale possono essere usati i concetti dell'intelletto. Ora si dà il caso che i concetti puri sono del tutto eterogenei alle intuizioni empiriche, dunque è problematico comprendere come possono essere applicate le categorie ai fenomeni, sicché è necessaria una rappresentazione mediatrice tra il fenomeno e la categoria, che sia pura, ma anche sensibile e intellettuale, ma queste, come vedremo, sono le caratteristiche dello schema trascendentale.

Lo schema, prescindendo dalla categoria di cui è espressione, è un prodotto dell'immaginazione, tale facoltà, mediando la spontaneità dell'intelletto e con la recettività della sensibilità, produce una «regola per la determinazione della nostra intuizione conformemente ad un concetto»⁹³. Questa regola (lo schema) permette di esibire il

⁹¹ Su questo punto si tenga presente ciò che dice Bergson nell'*Evoluzione creatrice*: «»

⁹² Il rapporto tra il criticismo kantiano e la modernità scientifica-filosofica viene approfondita in Bergson soprattutto nel terzo e nel quarto libro dell'*Evoluzione creatrice*.

⁹³ *Ibidem*, p.305.

concetto intellettuale nell'intuizione, risulta, però, problematica la possibilità di un'applicazione universale e necessaria di una regola. Poiché non si comprende come tale regola, sebbene sia prodotta da una facoltà come l'immaginazione trascendentale, la quale possiede una natura tanto spontanea quanto sensibile, debba valere necessariamente per due facoltà eterogenee come l'intelletto e la sensibilità. Insomma, bisogna individuare come può l'immaginazione consentire all'intelletto di applicare le categorie ai fenomeni, tramite gli schemi trascendentali. Secondo Kant

Il concetto dell'intelletto contiene l'unità sintetica pura del molteplice in generale. Il tempo, quale condizione formale del molteplice del senso interno, e quindi della connessione di tutte le rappresentazioni, contiene un molteplice a priori nell'intuizione pura. Ora, una determinazione trascendentale di tempo è omogenea alla categoria (la quale costituisce l'unità di quella determinazione), per il fatto che tale determinazione è universale e si basa a priori su di una regola. Dall'altro lato però, essa è omogenea con il fenomeno per il fatto che il tempo è contenuto in ogni rappresentazione empirica del molteplice.⁹⁴

Il filosofo confronta le due rappresentazioni a priori (tempo e categoria), muovendo dal contenuto dai loro rispettivi contenuti che devono entrare in rapporto: le categorie dell'intelletto racchiudono "un'unità sintetica del molteplice in generale"; mentre la forma del senso interno possiede un "molteplice a priori nell'intuizione pura", a sua volta il tempo è "contenuto in ogni rappresentazione empirica", in quanto è condizione dell'apparire del molteplice del senso interno. Ora lo schema, inteso come determinazione trascendentale di tempo, deve essere omogeneo al contenuto delle due forme. Infatti se l'argomentazione kantiana avesse fatto leva sulla natura gnoseologica del tempo e della categoria, accentuando la distanza tra le due forme, non sarebbe riuscita a guadagnare speculativamente una rappresentazione mediatrice quale è quella dello schema. Dunque, il filosofo tedesco sposta il discorso dall'analisi della forma allo studio del contenuto della forma, prima che le sia data una materia da unificare o da ordinare. È interessante notare come il rapporto tra la categoria e l'intuizione di tempo si rivela necessario qualora si voglia giustificare, da un punto di vista trascendentale, l'uso delle due forme: la funzione dell'intelletto consegue un uso valido solo quando venga applicata ad un molteplice ordinato

⁹⁴ *Ibidem*, B178/A139.

dall'intuizione di tempo, ma a sua volta l'intuizione a priori di tempo può essere condizione “della connessione di tutte le rappresentazioni” solo tramite una categoria che conferisce unità ad un molteplice, che, sebbene ordinato in rapporti di successione, manca di un legame (sembrerebbe quasi che il tempo non riesca a collocare la rappresentazione degli eventi in rapporti di successione senza la guida della categoria). Ora, proprio tenendo presente l'aspetto contenutistico delle due forme su cui ha insistito Kant — per ravvisare un'omogeneità trascendentale dello schema, in quanto determinazione trascendentale del tempo —, va considerato un altro brano dell'Analitica dei principi, dove il filosofo insiste sulla dimensione contenutistica della categoria e del tempo:

i concetti puri a priori, oltre alla funzione dell'intelletto nella categoria, devono contenere a priori anche delle condizioni formali della sensibilità (soprattutto del senso interno) le quali contengono l'unica condizione generale per cui le categorie possono essere applicate ad un qualche oggetto. Questa condizione formale e pura della sensibilità, a cui si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, la chiameremo lo schema di questo concetto dell'intelletto⁹⁵

La categoria deve contenere a priori, cioè in modo universale e necessario, oltre la funzione intellettuale, in quanto espressione e articolazione dell'intelletto, le forme della sensibilità, perché “contengono l'unica condizione generale per cui le categorie possono essere applicate ad un qualche oggetto”: indirettamente, la forma del senso interno e la forma del senso esterno vengono a porsi come contenuti “significativi”, veri e propri marcatori semantici dell'unificazione intellettuale, perché, non solo alla categoria manca il molteplice (perciò Kant parla nell'altro brano prima citato di un'unità di un molteplice in generale, proprio per marcare tale assenza), ma anche il riferimento al fenomeno, all'oggetto per noi, il quale manifestandosi tramite le sensazioni, dà luogo ad un molteplice empirico che non può darsi se non tramite il tempo. Dunque, lo schema limita l'uso della categoria proprio nell'atto di conferirgli un significato ben preciso, ma a sua volta il tempo, nello schema, viene determinato dal contenuto della categoria, dall'unità della regola. Muovendo da queste considerazioni generali sulla natura e sulle funzioni dello schema, andiamo ad analizzare la nozione di numero. Ora lo schema trascendentale che corrisponde alle categorie matematiche della quantità è

⁹⁵ *Ibidem*, p. 303, A 140/B 179.

il numero, il quale è una rappresentazione che raccoglie l'addizione successiva di uno a uno (degli omogenei). Il numero dunque non è altro che l'unità della sintesi del molteplice di un'intuizione omogenea in generale, per il fatto che io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione⁹⁶

Tenendo presente ciò che abbiamo detto sopra, lo schema deve mediare tra due contenuti (quello dell'intuizione e quello della categoria), sicché nel caso del numero possiamo ritrovare in esso l'unità della sintesi delle categorie di quantità e il molteplice puro a priori proprio dell'intuizione della forma del senso interno, ma il filosofo non sembra indicare né se lo schema del numero si riferisca ad una categoria di quantità in particolare né se si riferisca a tutte e tre. Va subito notato che le categorie matematiche acquistano significato mediante un solo schema (il numero per la categoria di quantità, il grado per le categorie di qualità), mentre le categorie dinamiche vengono ricondotte dall'immaginazione trascendentale ognuna ad uno specifico schema⁹⁷. La natura di tale differenza è ascrivibile ad un duplice ordine di ragioni. In primo luogo deve essere considerato la natura del molteplice che viene sintetizzato dalle categorie matematiche è omogeneo, infatti queste funzioni intellettuali si riferiscono ad un solo fenomeno per volta. Poi va tenuto presente che, sia nello schema del numero che in quello del grado si può rinvenire, rispettivamente, la terza categoria della quantità e la terza categoria della qualità, le quali sono sintesi delle prime due⁹⁸. Infatti, la terza categoria di quantità è la totalità (*Allheit*), mediante la quale la pluralità (*Viehlheit*) viene considerata come unità (*Einheit*). Per quanto riguarda la nozione di numero Kant, nel paragrafo 11, posto dopo la tavola delle categorie, afferma che tale

⁹⁶ E. Kant, *Critica della ragion pura*, B182/A143. Sulla nozione di numero in Kant si tengano presente i seguenti contributi: Cassirer E.-L. Couturat; Young, J.M., *Kant on the Construction of Arithmetical Concepts*, Kant-Studien 73, 1982, pp.17–46. G. Martin, *Arithmetik and Combinatorics. Kant and his contemporaries*, transl. And edited by J. Wubing Southern Illinois UNiversity Press, 1985; ; *Kant's philosophy of mathematics modern essay*, edited by C.J. Posy, Kluwer Academic Publishers Dordrecht-Boston- London 1992; A. Moretto *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova 1999, pp.207-248; F. Pierobon, *Kant et les mathématiques. La conception kantienne des mathématiques*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 2003, 148-175.

⁹⁷ Va altresì notato che il filosofo conserva una corrispondenza tra il numero degli schemi che viene attribuito alle categorie matematiche e alla categoria dinamiche con il numero di principi. Infatti alle categorie di quantità (come le categorie di qualità) corrisponde un solo principio, mentre, rispettivamente per ogni categoria dinamica, vi è un principio corrispondente. Cfr.,

⁹⁸ A tal proposito si tenga presente ciò che afferma I.Mancini: «Kant presente otto schemi e non dodici. Perché? Perché della prima classe, della quantità, presenta uno schema solo in quanto è unico per tutte e tre le categorie. E per la seconda classe, la qualità presenta uno schema solo» Id. *Guida alla Critica della ragion pura*, vol.II, Quattroventi, Urbino 1988, p. 198. Sebbene l'interprete kantiano chiarisca questo punto non spiega per quale ragione la medesima *reductio* non sia stata operata anche per le categorie dinamiche.

concetto «che fa parte della categoria di totalità non sempre è possibile lì dove si abbiano i concetti di molteplicità e unità (per esempio nella rappresentazione dell'infinito)»⁹⁹.

Dunque, se per un verso la categoria di totalità esprime un tipo particolare di sintesi che comprende le altre due categorie di quantità, per un altro il filosofo indica la differenza tra le diverse funzioni categoriali, anzi sembra possibile perfino ipotizzare — come lo stesso filosofo suggerisce — un uso congiunto della categoria di unità e pluralità che escluda la totalità, come nel caso della nozione di infinito.

Tenendo presente la definizione kantiana di numero riportata sopra, conduciamo di nuovo la nostra attenzione su di essa per metterne meglio in luce ulteriori aspetti che non sempre la *Kant-Forschung* ha messo in giusto rilievo. Secondo il filosofo il numero è una “rappresentazione che raccoglie (*zusammenbefasst*) l’addizione successiva di uno ad uno degli omogenei”. Lo schema trascendentale della quantità svolge una funzione dinamica, in quanto funge da tramite affinché l’immaginazione trascendentale possa sintetizzare (raccogliere), tramite esso, le singole addizioni che consentono al matematico di pervenire alla quantità desiderata. Pensiamo ad esempio alla somma di sette più otto: si inizierà a sommare sette con uno, poi otto con un uno, e così via per otto volte. Dunque quella che appariva una sola operazione si manifesta come un’insieme di operazione che rimanda ad una serie di addizioni intermedie, sicché l’addizione di “uno ad uno degli omogenei” potrebbe essere intesa come la somma che di volta in volta viene effettuata partendo da una quantità data. Ora non si può notare come ogni addizione è per un verso il medesimo atto del soggetto che adopera sempre lo stesso schema, in quanto si addiziona sempre un’unità omogenea ad un’altra unità, ma per un altro, ogni addizione intermedia per giungere alla quantità desiderata, è un’operazione diversa dalle altre, poiché può essere effettuata solo dopo che sono state effettuate le operazioni precedenti. Dunque, l’addizione di due quantità numeriche necessita, sia dell’unità dell’appercezione nella successione per non perdere il risultato via via ottenuto, sia della diversificazione progressiva delle quantità che si generano nelle continue e successive addizioni. Seguendo tali considerazioni, ci sembra di poter chiarire l’espressione kantiana “io produco il tempo stesso nell’appercezione dell’intuizione”, perché, nel caso dell’addizione, si generano, si determinano una serie di istanti temporali (le parti di tempo, gli omogenei), i quali vengono sintetizzati dall’immaginazione secondo delle relazioni conferite dall’unità della categoria. Inoltre, si deve tener presente che la determinazione trascendentale di tempo, essendo la temporalizzazione di una regola intellettuale, contiene una sintesi che «non riguarda una

⁹⁹ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B111, p.213.

singola intuizione, bensì soltanto l'unità nella determinazione della sensibilità»¹⁰⁰ ma "l'unità nella determinazione della sensibilità", propria di ogni schema, si rivela essere, nel caso del numero, un'unità della sintesi del molteplice di un'intuizione omogenea in generale, proprio in quanto "io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione".

Bisogna fare una distinzione importante, che non sempre Kant fa emergere con la dovuta chiarezza: la temporalità del dato, del molteplice puro e la temporalità dell'operazione, la successione. Quando si addizionano quantità diverse, ciò è possibile, per un verso grazie al molteplice infinito e omogeneo contenuto nelle intuizioni di spazio e tempo, ma per un altro si devono generare quantità diverse (numeri) adoperando sempre le medesime unità. Ciò è possibile perché «nel tempo io penso soltanto il progredire successivo da un istante all'altro, e alla fine, mediante tutte le parti di tempo e mediante la loro addizione, viene prodotta una determinata quantità di tempo»¹⁰¹. Il filosofo distingue il "progredire successivo da un istante all'altro", la temporalità dell'atto sintetico che si compie in momenti diversi, dovuta alla natura trascendentale del soggetto il quale pensa "nel tempo", dalle "parti di tempo" usate nell'addizione, che è stata pensata nella somma di due o più numeri.

Nota opportunamente Pasquale Salvucci che la natura di questa produzione dell'immaginazione trascendentale, attuata tramite lo schema, che si manifesta nell'apprensione intuitiva, non riguarda una dimensione «ontica»¹⁰². Infatti, il concetto di produzione rimanda al concetto di determinazione: produrre significa connettere il molteplice puro seguendo una certa regola categoriale, in quanto, di contro, il molteplice è di per sé indeterminato, e perciò sempre suscettibile di essere sintetizzato in modi diversi a seconda degli schemi adoperati dall'immaginazione. Inoltre, bisogna tener presente le distinzioni kantiane tra le diverse sintesi a seconda della natura del molteplice congiunto:

ogni congiunzione (*coniunctio*) o è una composizione(*compositio*) o una connessione(*nexus*). La composizione è la sintesi di quel molteplice i cui elementi non si appartengono necessariamente a vicenda, come ad esempio i due triangoli in cui una diagonale divide un quadrato [...] di questo tipo è la sintesi dell'omogeneo, in tutto ciò che può essere considerato matematicamente (una sintesi .questa, che a sua volta

¹⁰⁰ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.305 A141/B180.

¹⁰¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 335, A163/B203.

¹⁰² P.Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, p.117. Su questo punto si tenga presente anche l'ottimo lavoro di M. Palumbo, *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Bari-Roma 1984, pp.17-25.

può essere suddivisa in sintesi di aggregazione e sintesi di coalizione, la prima riferita a quantità estensive, la seconda riferita a quantità intensive)¹⁰³

Oltre all'operazione e alla facoltà che sottendono la nozione di numero, è necessario distinguere anche tra lo schema del numero e l'immagine del numero, tenendo presente che ogni determinazione trascendentale del tempo non riguarda una singola intuizione, ma "l'unità nella determinazione della sensibilità". Dichiarò Kant:

Così, se io pongo, uno dopo l'altro, cinque punti •••••, questa sarà un'immagine del numero cinque. Se invece penso soltanto un numero in generale — che potrebbe essere cinque, oppure cento —, questo pensiero sarà la rappresentazione di un metodo (*die Vorstellung einer Methode*) per rappresentare, secondo un certo concetto, una pluralità (per esempio mille) in un'immagine piuttosto che quest'immagine stessa, che nel caso del mille difficilmente potrei abbracciare con lo sguardo e confrontare con il concetto. È dunque questa rappresentazione di un metodo generale (*allgemein Verfahren*) di procedere della facoltà di immaginazione, consistente nel procurare ad un concetto la sua immagine, ciò che io chiamo lo schema di questo concetto¹⁰⁴

Kant, ritornando sulla nozione di numero, in primo luogo distingue tra schema e immagine. L'immagine possiede una dimensione prettamente empirica, particolare, in parte soggettiva, relativa a colui che in un dato momento si sta rappresentando un certo numero. Inoltre, il filosofo muove da due situazioni differenti. Un conto è rappresentare empiricamente un numero, compito assolto dall'immaginazione nel produrre la singola immagine corrispondente al numero pensato; un'altra è rappresentare il numero in generale, dove penso alle condizioni generali del concetto di numero. Va poi tenuto presente che l'immagine di un numero rappresenta sempre una certa quantità finita, mentre lo schema, rappresentando un processo per generare e consentire la numerazione, precede l'immagine, sicché laddove vi è un'immagine vi è sempre a monte uno schema.

Il numero, considerato staticamente, è una categoria schematizzata e come tale è rappresentazione, ma questa rappresentazione, considerata dinamicamente, non si esaurisce in se stessa ma rimanda ad altro, perché rappresenta un metodo, un procedimento volto a

¹⁰³ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 331-333, B202.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.305, A141/B180.

rappresentare un certo dato concettuale¹⁰⁵, il quale è, a sua volta, suscettibile di essere rappresentato in una pluralità di modi (pensiamo alle immagini spazializzanti come nell'esempio kantiano, ma anche alle cifre arabe o romane, le quali consentono ai matematici di comunicare le loro scoperte).

Dunque il numero è un'esemplificazione logica di un processo concettuale (il metodo) volto a individuare un'immagine capace di soddisfare le condizioni poste dal concetto (una certa pluralità) che si vuole produrre nella rappresentazione-immagine. Lo schema funge da mediatore dinamico tra un *quid* da rappresentare (a cui procurare un'immagine coerente con la pluralità pensata nel concetto) e le facoltà che lo devono rappresentare. Qui diventa chiara l'espressione di attacco del capoverso, sopra citato, sulla sintesi dell'immaginazione che non riguarda la singola intuizione, ma riguarda l'intuizione nella quale deve essere esibito il concetto puro dell'intelletto, sicché l'immaginazione, trasferendo sul piano della sensibilità l'unità sintetica, contenuta nella categoria, conduce il concetto puro a priori fuori dal campo dell'intelletto. Dunque, l'immaginazione entra in gioco quando bisogna esibire il concetto. Va poi considerato che l'immagine procurata al concetto può essere anche il simbolo stesso, la cifra convenzionale usata per indicare un certo numero; infatti, emerge dal discorso kantiano sul rapporto tra immagine-schema, la necessità di superare la dimensione empirica dell'immagine, in quanto ciò relegherebbe la sua funzione a un mero esercizio psicologico, volto a individuare quella rappresentazione più vicina alla sensibilità, mentre nella funzione dell'immagine va colto un dato epistemologico, euristico teso a esprimere il bisogno del matematico di rappresentare (e dunque utilizzare) numeri grandi che non si possono abbracciare empiricamente. Ad esempio, che immagine bisognerebbe dare a numero come mille? Se si volesse seguire pedissequamente l'esempio kantiano si dovrebbero disegnare mille palline su un foglio, mentre se si coglie lo spirito della filosofia critica, ci si rende conto che anche le cifre (opportunamente scelte dal matematico) possono valere come immagine adeguata del numero, capace sia di rendere intellegibile il concetto di quantità desiderata, sia di conservare un aspetto empirico, legato alle particolari condizioni sul modo in cui viene esibita l'immagine.

Va infine tenuto presente che, pur essendo le immagini empiriche prodotte dall'immaginazione l'unico modo per confrontare ed esibire nell'intuizione empirica il dato concettuale, una volta che tale dato concettuale è stato confrontato tramite costruzioni

¹⁰⁵ Il matematico, nell'atto stesso di pensare una certa grandezza, pone le condizioni della sua rappresentabilità, proprio perché i concetti matematici possono essere esibiti nell'intuizione nella misura in cui la figura o il numero quando sono pensati vengono costruiti.

simboliche, è suscettibile di una continua revisione, sia in un senso positivo, sia in un senso negativo. Infatti, ad esempio, si può estendere il concetto sensibile di triangolo, esibito nell'immagine empirica disegnata su un foglio, come nel caso del teorema del Pitagora, dove dalla costruzione del triangolo si passa al rapporto dei cateti con l'ipotenusa tramite la costruzione dei quadrati sui rispettivi lati; parimenti si può ridurre il concetto sensibile, operando una decostruzione sulla figura, ad esempio studiando che proprietà possiede l'angolo rispetto al lato opposto (come nella trigonometria), ma la decostruzione matematica, a differenza dell'analisi filosofica del concetto comune scomposto nelle sue note, si rivela sempre un processo costruttivo, perché il dato isolato (angolo e lato opposto) nella figura già costruita implica un'ulteriore costruzione che metta in rapporto — da un'altra prospettiva — ciò che il matematico aveva isolato con la figura costruita¹⁰⁶. In tal modo si può passare in matematica, tramite continue costruzioni e decostruzioni, non solo dal concetto sensibile¹⁰⁷ all'immagine empirica corrispondente e viceversa dall'immagine al concetto, ma anche, tramite una riflessione continua sulla figura. Kant ipotizza così due movimenti di pensiero: dal concetto all'immagine e dall'immagine al concetto.

Tenendo presente ciò che afferma Bergson nel secondo libro dell'*Essai*, ci pare che la spazializzazione della durata, all'origine della genesi del concetto di numero, possa essere considerata solo una critica parziale alla nozione kantiana di numero. Infatti, sebbene secondo Kant si possa spazializzare il tempo, tramite un'immagine empirica del numero (l'esempio kantiano dei cinque punti) prodotta dalla funzione empirica dell'immaginazione, bisogna tener presente che il filosofo tedesco distingue l'immagine empirica, dal concetto

¹⁰⁶ Da questo punto di vista si comprende il significato dell'aggettivo arbitrario che il filosofo attribuisce alle costruzioni matematiche: l'arbitrio è quella libertà secondo regole che si prende il matematico rispetto alle figure già costruite e ai teoremi già dimostrati nel tentativo di ri-costruire da prospettive diverse ciò che ha già prodotto la sua immaginazione. Infatti, molte delle scoperte della matematica, sono il frutto di una scelta del ricercatore di confrontare, tanto branche diverse del sapere matematico (si pensi alla geometria analitica, sorta dal confronto e dal tentativo riuscito di tradurre le figure piane in equazioni algebriche), quanto teoremi già noti con assiomi e postulati, anch'essi noti. Tenendo conto di ciò, si comprende allora come la tematizzazione costante (svolta dai matematici) di un raffronto tra scoperte già note (teoremi, figure, calcoli e così via) sia sempre foriero di nuove scoperte.

¹⁰⁷ Kant opera una triplice distinzione che non sempre esplicita tra schema trascendentale, concetto sensibile puro e immagine empirica. A tal proposito dichiara il filosofo: «a fondamento dei nostri concetti sensibili puri non stanno le immagini degli oggetti, bensì gli schemi. Nessun immagine di triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di triangolo in generale (concetto sensibile puro). Un'immagine, infatti, non potrebbe mai raggiungere l'universalità del concetto[...]Lo schema del triangolo non può esistere in nessun'altra parte che nel pensiero, e costituisce una regola della sintesi della facoltà di immaginazione riguardo alle figure pure dello spazio» B180/A141 p.305. Dunque, il filosofo tedesco distingue lo schema dal suo prodotto che è il concetto sensibile puro, dalla raffigurazione concreta di quest'ultimo in immagine. Le differenze e i rapporti tra questi tre concetti possono essere esemplificati tenendo presente il numero in generale, il numero cinque e la rappresentazione empirica, concreta di questo numero disegnato sulla lavagna. Da un punto di vista trascendentale la differenza tra questi tre concetti rimanda per un verso al diversa funzione assunta dalla facoltà trascendentale dell'immaginazione che produce il numero-schema e il numero-concetto sensibile e la funzione empirica dell'immaginazione facoltà, in quanto

sensibile puro e dallo schema trascendentale. Quest'ultimo è irrepresentabile, in quanto è tempo e in quanto è all'origine della rappresentazione dei singoli numeri, dunque la spazializzazione¹⁰⁸ del tempo (nel discorso kantiano) è una possibilità legata alle esigenze euristiche ed epistemiche del soggetto conoscente, ma non è una necessità gnoseologica. Inoltre, nella teorizzazione kantiana, vi è una dimensione temporale che emerge nelle operazioni matematiche, ascrivibile al processo costruttivo dell'immaginazione trascendentale nella produzione di determinate quantità di tempo. Dunque, se per Bergson l'operare sui numeri e la generazione dei numeri conducevano a una perdita del significato della nozione di durata(il soggetto conoscente aveva a che fare nei numeri con il concetto bastardo di tempo), al contrario, per Kant, nello Schematismo trascendentale, emergono almeno tre aspetti del concetto di tempo, presenti nella teorizzazione bergsoniana della nozione di durata: successione continua, progressione e diversità. Dunque, pur non condividendo le critiche mosse dal filosofo francese al pensatore tedesco sulla nozione di tempo, va segnalata una vicinanza teoretica tra i due autori non solo nella teorizzazione del concetto di numero (anche in Kant il numero necessita di una spazializzazione del tempo¹⁰⁹), ma anche soprattutto nel significato che assume la nozione di tempo nell'operazione soggettiva della costruzione matematica.

2.3 Lo studio delle antinomie matematiche in Kant e i paradossi di Zenone nell'interpretazione bergsoniana.

È interessante notare la possibilità di rilevare una duplice analogia in Kant e Bergson riguardo i problemi dello spazio, del tempo e della matematica. Infatti, in entrambi gli autori vengono studiati i paradossi di Zenone e, parimenti, questi paradossi vengono considerati in relazione alla storia della metafisica, come momenti topici dello sviluppo del

¹⁰⁸ Si può affermare che per Kant il processo di spazializzazione è possibile proprio in virtù di una temporalizzazione:« su questa sintesi successiva, che è propria della facoltà di immaginazione nel generare le figure, si fonda la matematica dell'estensione (geometria), con i suoi assiomi che esprimono le condizioni dell'intuizione sensibile a priori: e soltanto a queste condizioni può realizzarsi lo schema di un concetto puro del fenomeno esterno», I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p.337. Inoltre, si tenga presente la celebre esemplificazione kantiana della spazializzazione del tempo:«Io non posso rappresentarmi una linea, per quanto corta essa sia, senza tracciarla nel pensiero, cioè senza produrre poco a poco tutte le sue parti cominciando da un punto, e senza dunque disegnare questa intuizione», *Ibid.*, p.335, B204, traduzione leggermente modificata da noi.

¹⁰⁹ Bergson in diversi luoghi del Saggio muove una severa critica su alcuni assunti dell'Estetica trascendentale.

pensiero occidentale. Ora va in primo luogo considerata una differenza — che spesso viene trascurata quando si considerino le testimonianze antiche rispetto ai paradossi del discepolo di Parmenide — tra gli argomenti zenoniani relativi al movimento (tra cui vi è il celebre “Achille e la tartaruga”) e quelli l’aporia uno-molti ¹¹⁰. Infatti, Kant nelle antinomie matematiche prende in esame alcune delle questioni riconducibili alle aporie zenoniane uno-molti, mentre lo studio bergsoniano dei paradossi del filosofo greco si concentra sugli argomenti contro la plausibilità del movimento.

Bergson non solo torna continuamente nei suoi scritti sulle aporie di Zenone riguardo al movimento, ma lega il pensiero del discepolo di Parmenide a questioni cruciali della filosofia come la metafisica e la durata, sicché anche scritti d’occasione, come le due conferenze tenute a Oxford nel maggio del 1911, sulla percezione del mutamento acquistano particolare rilevanza speculativa se considerate da tale prospettiva. Scopo della prima conferenza oxfordiana di Bergson è definire i tratti peculiari di una filosofia, la quale, tramite l’intuizione, sia capace di cogliere il *changement*¹¹¹, inteso come la «legge stessa delle cose»¹¹². Ora ciò che nega Zenone con i suoi argomenti è proprio la realtà del mutamento, per tale ragione Bergson, che ha fatto di tale cambiamento uno degli aspetti costitutivi della *durée* — vero e proprio architrave concettuale della sua metafisica —, non può non affrontare i paradossi contro il movimento. A tal proposito afferma il filosofo francese che

la metafisica è nata, in effetti, dagli argomenti di Zenone di Elea relativi al mutamento e al movimento. È stato Zenone che, attirando l’attenzione sull’assurdità di ciò che chiamava movimento e mutamento, condusse i filosofi — Platone per primo — a cercare la realtà coerente e vera in ciò che non muta. E Kant, per sua parte, credendo che i sensi e la coscienza si esercitassero effettivamente in un Tempo autentico (*Temps véritable*), intendo dire in Tempo che muta senza sosta, in una durata (*durée*) che dura, e, d’altra parte, rendendosi contro della relatività dei dati usuali dei sensi e della coscienza, giudicò la metafisica impossibile, senza una visione altra da quella dei sensi e della coscienza.¹¹³

¹¹⁰ Diels e Kranz, nella loro raccolta delle testimonianze antiche relative ai Presocratici, pongono gli argomenti zenoniani sulle aporie uno-molti prima dei quattro paradossi sul movimento, cfr., *I presocratici testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1999⁶, pp. 290-302 (DK 29 A21-DK 29 A 28).

¹¹¹ Cfr., H. Bergson, *La perception du changement*, in *La pensée et le mouvant*, cit., a cura di F. Worms, PUF, Paris 2009, p. 145, *La percezione del mutamento*, in *Pensiero e movimento*, cit. p.122.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 155, tr.it., p.131-132. In questo denso brano speculativo, Bergson offre un’interpretazione della nozione di tempo kantiana, sulla quale non ritornerà più. Il filosofo francese dichiara che Kant ha messo in

Dunque secondo Bergson le aporie zenoniane hanno condotto la speculazione occidentale a tentare due strade al fine di individuare delle strutture metafisiche che non ricadessero nei medesimi paradossi delle realtà sensibili. La prima soluzione, avanzata dal pensiero greco, è la teorizzazione platonica di un mondo delle idee, enti immutabili, privi di ogni mutamento, e su questa direzione speculativa ha proseguito l'intera metafisica occidentale; mentre la seconda ipotesi viene formulata dal pensatore di Königsberg, il quale, pur riconoscendo il "Tempo autentico", la *durée*, entro la quale le nostre facoltà agiscono, ha ritenuto impossibile pervenire ad una metafisica senza l'ausilio una "visione altra da quella dei sensi e della coscienza", proprio perché installate in un continuo cambiamento. Dunque, in questa brevissima ricostruzione bergsoniana della metafisica occidentale, Zenone e Kant figurano, rispettivamente, come ideali termini *ad quo* e *ad quem*. Ma qual è questa visione kantiana, secondo Bergson, che sia diversa dai sensi e dalla coscienza? È l'intuizione intellettuale. Ora l'assenza di tale strumento speculativo è ciò che genera una dialettica di «filosofie opposte: essa [la dialettica della ragion pura] ci dimostra tanto bene la tesi così come l'antitesi delle antinomie»¹¹⁴. Dunque, se per un verso Kant non ha ritenuto che la metafisica fosse impossibile, in quanto la struttura gnoseologica dell'uomo non è dotata di un'intuizione intellettuale, ma solo di un'intuizione sensibile, per un altro ha compreso che la metafisica se fosse possibile, lo sarebbe soltanto tramite «una intuizione superiore (che Kant chiama intellettuale), vale a dire una percezione della realtà metafisica, [tale da permettere] alla metafisica di costituirsi»¹¹⁵. Pertanto secondo Bergson è ascrivibile al filosofo tedesco un duplice merito: aver compreso che se la metafisica è possibile lo è tramite uno «sforzo d'intuizione»¹¹⁶ (*effort d'intuition*) e che l'assenza di una tale intuizione determina una polarizzazione dialettica tra filosofie opposte. Ma se la struttura dell'essere si manifesta come mutamento, come si potrà percepirlo? Quale sarà l'intuizione capace di afferrarlo? Bisogna, dunque, riconsiderare, sia le aporie zenoniane del movimento, poiché, da esse sorge una metafisica intesa come cristallizzazione della durata, sia i limiti che la critica kantiana pone alla ragione umana. Il filosofo francese nota come i quattro argomenti del discepolo di Parmenide «implicano la confusione del movimento con lo spazio percorso, o almeno la convinzione che si può trattare il

relazione la coscienza e il tempo vissuto, la durata. Non è un caso che il filosofo indichi graficamente l'eccezionalità dell'assimilabilità del tempo kantiano alla *durée*, adoperando la maiuscola, *le Temps*. Su questo punto ritorneremo nel prossimo capitolo.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 154, tr. it. p. 130.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 155, tr. it. p. 131.

movimento come si tratta lo spazio, dividerlo senza tener conto delle sue articolazioni»¹¹⁷. Poiché il movimento, a differenza dello spazio è un atto semplice, indecomponibile, ogni passo compiuto da Achille nella sua gara con la tartaruga costituisce un momento di una serie di atti indivisibili. In tutte le aporie di Zenone, il movimento viene inteso come una serie di posizioni, e, a sua volta, l'intervallo che separa una posizione da un'altra posizione è suscettibile di essere diviso in un'altra serie di posizioni¹¹⁸. Perciò, una volta che il movimento è stato decostruito in una serie di posizioni spaziali successive (i luoghi occupati dal mobile nel suo tragitto), è impossibile spiegare la plausibilità del movimento, in quanto la posizione per definizione è immobile, priva di movimento, di mutamento, sicché l'essere — a cui mira la speculazione metafisica da Platone in poi — deve possedere dei tratti opposti alla durata, a meno che non si voglia ricadere nei medesimi paradossi zenoniani. Ma allora come è possibile percepire il cambiamento? Come può la speculazione non ricadere nelle illusioni metafisiche presenti nelle aporie zenoniane, le quali dichiarano il movimento assurdo?

Ora secondo il filosofo francese, per un verso, l'illusione metafisica¹¹⁹, presente nei paradossi del filosofo eleatico, è riconducibile ad un dispositivo teoretico, il quale, installatosi nel corso della nostra vita quotidiana, influenzando le nostre facoltà, viene mutuato da un contesto pragmatico a una dimensione speculativa; mentre per un altro è necessario individuare un'intuizione intellettuale capace di trasportarci nell'assoluto, in modo da evitare il ricostituirsi di una dialettica tra sistemi filosofici. Per quanto riguarda l'illusione metafisica bisogna considerare in primo luogo che ciò che «favorisce l'azione sarà mortale alla speculazione. Rappresentatevi un mutamento come realmente composto di stati: nel medesimo istante fate sorgere dei problemi metafisici insolubili»¹²⁰.

Pertanto, secondo Bergson, all'origine degli argomenti contro il movimento — i quali, implicando una spazializzazione della durata, non consentono di ipotizzare una percezione del mutamento — c'è un bisogno pragmatico a cui la nostra intelligenza deve assolvere: consentire all'uomo di agire sulle cose, immobilizzando la continuità fluida del reale in una serie di forme. Questa abitudine della nostra intelligenza a fissare e a tagliare il reale in una serie di forme, una volta tradotta dal pensiero in concetti, e ipostatizzate in un sistema di

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 159, tr. it. p. 135.

¹¹⁸ Cfr., *ibid.*, p. 160, tr. it. p. 136.

¹¹⁹ Ne *L'evoluzione creatrice* Bergson dichiara che alla base delle aporie zenoniane vi è l'illusione di concepire il divenire mediante ciò che non muta. Tale illusione è il frutto di un'abitudine statica che ha contratto la nostra intelligenza quando prepara la nostra azione sulle cose. Cfr., H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., 272-273, tr. it. pp. 262-263. Sotto certi aspetti è interessante notare il rapporto

¹²⁰ H. Bergson, *La perception du changement*, cit., p. 161, tr. it. p. 137.

idee nel pensiero greco prima e, in una serie di rapporti matematici, nella scienza moderna poi, sono l'intelaiatura speculativa che costituisce «la metafisica naturale dell'intelligenza umana»¹²¹. Ora l'intelligenza umana finalizza la sua conoscenza all'azione, sicché per poter agire è necessario che la materia non ci appaia com'è (un eterno svolgimento¹²²), ma come potrebbe essere, sicché noi cogliamo una serie di stati, ognuno a sé stante, i quali vengono percepiti sotto forma di qualità sensibili, poi, nel corso della percezione di queste qualità, noi individuiamo i corpi. Ma ogni corpo — suscettibile di essere ricondotto a una pluralità di qualità sensibili, così come in ogni qualità è rinvenibile una successione di movimenti elementari — «è ancora instabile poiché cambia qualità incessantemente»¹²³, sicché, isolando, il nostro corpo dal continuum percettivo, costituito dalla trama degli altri corpi, noi ritagliamo¹²⁴ su gli altri corpi, verso i quali è orientata la nostra azione, una forma; ma ciò è un'astrazione in quanto ogni corpo cambia forma continuamente mentre la forma è qualcosa di immobile, mentre la realtà è movimento. Ora, se si considera che reale è il «cambiamento continuo di forma», la forma, rispetto alla realtà, si presenta come una sorta di «istantanea scattata su una transizione», ma la nostra percezione, in quanto deve offrire dei validi strumenti per l'azione, solidifica «in immagini discontinue la continuità fluida del reale», è come se scattasse tante istantanee sul movimento concreto, per poi proiettarle su un ipotetico schermo, le quali, poi, alternandosi velocemente tra loro, potessero restituire il più possibile la plasticità del cambiamento, come fa il cinematografo nel proiettare un film. Questo meccanismo cognitivo, definito da Bergson, già nel titolo del quarto libro de *L'evoluzione creatrice*, come meccanismo cinematografico del pensiero, sorto per necessità pragmatiche, è suscettibile di essere mutuato in forme teoretiche. Ora, secondo il filosofo francese, questo metodo di pensiero presiede alla formazione delle aporie zenoniane, sebbene, apparentemente, non ci fossero intenzioni pratiche nella teoresi del filosofo greco. Infatti, prendendo in esame il paradosso della freccia, la quale se vola e si muove occupa in ogni istante una posizione, ma in ogni istante essa è immobile, in quanto per essere in movimento nella posizione che occupa nel singolo istante dovrebbe trovarsi o nel medesimo istante in due posizioni diverse o situarsi in due istanti nella medesima posizione. Dunque non dandosi nessuna delle due ipotesi, in ogni momento la freccia trovandosi in una sola posizione è ferma, dunque non si muove. Ma nota Bergson che «la freccia non è mai in nessun punto del suo tragitto.[...] si deve dire che essa

¹²¹ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 325, tr. it. p.308.

¹²² *Ibid.*, p. 305, p. 285.

¹²³

¹²⁴

potrebbe esservi, nel senso che vi passa e che quindi le sarebbe permesso di fermarvisi [...]La verità è che, se la freccia parte dal punto A per ricadere nel punto B, il suo movimento AB è tanto semplice, tanto indecomponibile, in quanto movimento, quanto la tensione dell'arco che la lancia»¹²⁵. Per confutare l'argomento zenoniano bisogna muovere da una riconsiderazione della realtà del movimento della freccia, a ciò che si pensa nel momento in cui l'atto si va compiendo e non all'atto già compiuto. In tal senso va intesa un particolare che non è presente nei frammenti su Zenone: la tensione dell'arco. Ora proprio tale atto rimanda alla qualità del movimento impresso dall'arciere nel momento in cui scocca la freccia, poiché ad essa, non solo può dare maggiore o minore forza, una direzione o un'altra, ma il movimento della freccia, rispetto all'arciere, è una sorta di continuazione del movimento del braccio e della sua mente. «Illusione viene dal fatto che il movimento, una volta effettuato, ha depositato lungo il suo tragitto una traiettoria immobile, sulla quale possiamo contare tutte le immobilità che vogliamo. Se ne conclude che il movimento, effettuandosi, deposita on ogni momento sotto di sé una posizione con la quale coinciderebbe»²⁹³ si confonde, così, la traiettoria nell'atto di crearsi con la traiettoria creata.

Ma, inoltre, bisogna osservare che i paradossi zenoniani, stimolando la speculazione platonica, hanno condotto alla nascita di una metafisica dialettica, la quale, muovendosi entro una polarità originaria (ma in realtà costruita dal pensiero), tra forma e divenire, essere e non essere, non perviene mai alla cognizione intima della realtà, in quanto, questa, risulta il frutto di una composizione arbitraria tra elementi opposti. Perciò, ogni volta che un sistema filosofico si pone come problema di colmare lo scarto ontologico di quella polarità originaria, non riuscirà a pervenire ad una soluzione definitiva in quanto, adoperando in modo inconsapevole il metodo cinematografico¹²⁶, assumerà di nuovo due elementi eterogenei per spiegare la realtà, ricadendo incessantemente nella proposizione speculativa fondamentale dei paradossi zenoniani: «il movimento è fatto di immobilità»¹²⁷.

Kant, nella *Critica della ragion pura* cita una sola volta Zenone: nel secondo libro della Dialettica trascendentale (Delle inferenze dialettiche della ragion pura). Ora, sebbene vi sia un solo riferimento testuale, noi possiamo individuare, nell'interpretazione kantiana, degli

¹²⁵ *Ibid.*, p. 293.

¹²⁶ Si tenga presente che «l'applicazione del metodo cinematografico » conduce ad un eterno ricominciamento, dove lo spirito non sentendosi mai soddisfatto e non vedendo nessun luogo dove posarsi, finirà per convincersi che con la sua instabilità imita il movimento stesso del reale 292. In questo passo bergsoniano sembra riecheggiare la figura di Sisifo nell'interpretazione kantiana della metafisica.

¹²⁷ *Evoluzione creatrice*, p. 292.

aspetti speculativi che legano la teorizzazione delle antinomie con le aporie del discepolo di Parmenide. Il filosofo tedesco dichiara che

Zenone di Elea, un sottile dialettico, è stato già molto biasimato da Platone come un petulante sofista, poiché per mostrare la propria arte (*Kunst*) cercava di dimostrare la medesima proposizione con argomenti plausibili, e subito tentava di confutarla con altri argomenti altrettanto forti. Egli affermava che Dio (che probabilmente per lui non era altro che il mondo) non è né finito né infinito, non è né in movimento né in quiete, non è né simile né dissimile a un'altra cosa. A quelli che lo giudicarono sull'argomento, parve che egli avesse voluto negare completamente due proposizioni reciprocamente contraddittorie, il che è assurdo. Ma io non trovo che sia giusto imputargli una tale posizione.¹²⁸

Al di là delle imprecisioni filologiche di Kant¹²⁹ nel riportare il pensiero di Zenone, va considerato il dato logico-speculativo che emerge nel brano sopracitato: la contrapposizione dialettica tra due proposizioni, mediante il ragionamento per assurdo. Ora proprio la contrapposizione tra finito e infinito si ritrova nelle antinomie matematiche. Ma, in primo luogo, va precisato in quale delle due antinomie kantiane ci sia maggiore affinità teoretica ed epistemologica rispetto all'aporia zenoniana uno-molti. Ci sembra che tale confronto tra il filosofo greco e il pensatore di Königsberg possa essere svolto prendendo in esame la seconda antinomia matematica, in quanto nel primo conflitto delle idee trascendentali è dato dall'affermazione di un cominciamento temporale e di un limite spaziale del mondo, contrapposta dialetticamente alla negazione di un limite spazio-temporale del mondo (tale aporia non è presente nelle testimonianze e nei frammenti zenoniani¹³⁰).

La seconda antinomia della ragione è data dalla contrapposizione antitetica di due proposizioni. Nella prima (la tesi) si sostiene che «ogni sostanza composta nel mondo

¹²⁸ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A502/B530, tr.it., p.747-749. Si tenga presente anche il riferimento indiretto a Zenone nella *Dissertazione* del '70: «si dà scienza di ciò che è sensibile, sebbene, essendo questo un fenomeno non si dia di esso intelligenza reale, ma soltanto logica; risulta di qui in che senso coloro che si sono richiamati alla scuola eleatica abbiano dovuto ritenere di negare i fenomeni». E. Kant, *Dissertatio*, cit., KGS II, 398, tr. it. p. 249.

¹²⁹ Zenone, nelle testimonianze e nei frammenti a noi pervenuti, non usa mai l'espressione "Dio".

¹³⁰ Il problema della prima antinomia rimanda, in parte, al problema agostiniano dell'inizio del tempo. Infatti, il problema dell'inizio rimanda alla nozione di creazione, concetto totalmente assente in Zenone, ma più in generale estraneo alla mentalità greca, in quanto il mondo è inteso come struttura auto sussistente ed eterna. Infatti, tale problema avrebbe comportato l'aporia di un momento atemporale e a-spaziale da cui avrebbe origine la serie successiva degli stati del mondo, dunque il tempo e lo spazio prima del tempo il mondo, inteso come struttura necessaria dell'essere è da sempre e per sempre.

consiste di parti semplici e ovunque non esiste altro che il semplice, o ciò che è composto da esso»¹³¹, mentre nella seconda (l'antitesi) viene affermato che «nessuna cosa composta nel mondo consiste di parti semplici, e in nessun luogo nel mondo esiste alcunché di semplice»¹³². Ora, il filosofo dimostra la proposizione della tesi indirettamente, provando a assumere l'ipotesi contraria e opposta alla tesi, mostrando l'assurdità logica in cui si cadrebbe tentando di dimostrare l'affermazione contraria. Dunque, se l'obiettivo logico a cui deve pervenire la tesi è l'esistenza di parti semplici di cui è composto il mondo, allora bisogna provare che non è possibile ammettere razionalmente una sostanza composta senza parti semplici. Infatti, se fosse data una sostanza composta senza parti semplici, si cadrebbe in una posizione speculativa insostenibile, in quanto verrebbe sottratto alla nozione di sostanza anche il concetto di composizione (c'è composizione lì dove vi sono parti), sicché «non rimarrebbe niente in assoluto, e di conseguenza nessuna sostanza sarebbe data»¹³³. Inoltre, bisogna tener presente che il concetto di composizione è una nozione relativa, in quanto «è solo una relazione contingente di sostanze, le quali al di fuori di questa relazione devono sussistere come essere permanenti di per sé»¹³⁴, dunque non sarebbe possibile attribuire nessun significato a una composizione senza parti in quanto, ontologicamente, sarebbe priva di fondamento. Pertanto, la ragione, avendo assunto l'ipotesi di sostanze composte senza parti e mostrando la contraddittorietà di tale concetto, prova indirettamente l'affermazione della tesi che ogni sostanza nel mondo debba essere composta di parti. Nell'antitesi, al contrario, la ragione prova a sostenere che non vi è nel mondo nessuna parte semplice, assumendo l'ipotesi che una sostanza consti di parti semplici. Ora le parti semplici che compongono una sostanza implica una «relazione esterna»¹³⁵, la quale è «possibile solo nello spazio»¹³⁶, sicché ogni sostanza sarà composta da parti semplici che occupano uno spazio, ma lo «spazio non consiste di parti semplici, ma di spazi»¹³⁷, in quanto è sempre possibile dividere una parte di spazio in due parti più piccole di spazio. Dunque, se il semplice occupa uno spazio non può essere semplice, in quanto ogni parte di

¹³¹ E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., A435/B463, p.665.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.* Bisogna tener presente che il filosofo tedesco adopera la nozione di composizione rispetto a due posizioni ontologiche diverse: per un verso considera la composizione di parti di una singola sostanza; per un altro studia la composizione di sostanze semplici. In entrambi i contesi semantici, la nozione di composizione assume significato qualora possa essere riferita ad un ente semplice. È possibile ritrovare un'anticipazione della teorizzazione delle antinomie matematiche nella Dissertazione del '70, laddove il filosofo teorizza la nozione di mondo in generale, cfr., *KGS II*, cit., pp. 387-389, tr.it. pp.223-227.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

spazio implica un'insieme di parti una esterna all'altra, sicché il semplice, occupando una parte di spazio, dovrebbe essere «un composto sostanziale, il che è in sé contraddittorio»¹³⁸. È interessante notare come l'antitesi possa essere dimostrata da Kant, non solo facendo leva su presupposti logici, ma anche sulla dimensione gnoseologica del soggetto conoscente, in quanto l'antitesi implica che nel mondo non si può fare esperienza di nulla assolutamente semplice — «l'assolutamente semplice è una mera idea, la cui realtà oggettiva non può mai essere dimostrata»¹³⁹ —, in quanto, a tale idea, dovrebbe essere data una corrispondente intuizione empirica di un oggetto semplice, sicché in tale intuizione non dovrebbe esser contenuto nessun molteplice. Dunque, l'ulteriore dimostrazione kantiana della antitesi è volta a mettere in luce la funzione dello spazio come condizione trascendentale, tramite la quale ci vengono dati i fenomeni. Va segnalata, rispetto al pensiero di Zenone, la vicinanza speculativa della seconda parte dell'antinomia kantiana, in quanto anche il filosofo greco aveva mostrato la paradossalità dell'ipotesi sia di una divisibilità infinita della materia che di una sua indivisibilità¹⁴⁰. Inoltre, sia l'aporia zenoniana che l'antinomia kantiana muovono dal riconoscimento, sia dell'impossibilità di numerare una serie infinita, sia di ipotizzare un ente non divisibile. Dunque, al di là del metodo dialettico di Zenone, vi è in Kant, sollecitato in parte dal dibattito che agitava scuole di pensiero opposte¹⁴¹, una ripresa di un tema speculativo del discepolo di Parmenide.

Secondo il filosofo tedesco è possibile porre fine a questo conflitto della ragione con se stessa solo se il mondo, inteso come l'intera serie dei fenomeni, non viene assunto più come cosa in se stessa, in quanto «il mondo non esiste infatti in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni) [...] Esso[il mondo] si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai»¹⁴².

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Seguendo il filo delle testimonianze e dei frammenti si può riassumere come segue l'aporia zenoniana: «Tesi. Se l'essere ha grandezza (=è continuo, è divisibile) è molteplice e non uno in conseguenza della divisione in parti; ma se nulla è uno, dato che la molteplicità è costruita di unità, nulla sarà molteplice. Antitesi. L'indivisibile, ciò che non ha grandezza, l'uno, non esiste; infatti non è nulla ciò che sostrato o aggiunto non diminuisce o accresce» P. Albertelli, p. 290, n. L'ordine degli argomenti della tesi e dell'antitesi dell'aporia zenoniana, così riassunta dallo studioso del pensatore greco, è il medesimo anche nell'antinomia kantiana, dove viene dimostrata prima l'indivisibilità e poi la divisibilità della materia.

¹⁴¹ In Europa, tra fine Seicento e inizio Settecento, si sviluppa un dibattito filosofico-scientifico sulla natura della materia, dove si assiste ad una polarizzazione di questo dibattito attorno a posizioni leibniziane o anti-leibniziane, cfr., E. Bellone, *Isaac Newton*, in P. Rossi, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. I. Utet, Torino 1988.

¹⁴² Ibid.

La fine dell'antinomia della ragione è possibile in primo luogo se viene considerata all'interno di una cornice metodologica. Infatti, L'errore della ragione — ritenere che sia possibile conoscere il mondo come cosa in sé —, il quale si riverbera sul piano logico nella formulazioni di proposizioni antinomiche, è in primo luogo ascrivibile al dogmatismo della ragione stessa, che non assume come suo compito l'analisi delle capacità conoscitive del soggetto conoscente. In secondo luogo, tale errore, qualora si effettui l'indagine critica, si rivela come necessario e naturale, legato a un doppio ordine di ragioni. La prima è ascrivibile alla finitezza del soggetto finito, in quanto, essendo privo di un'intuizione intellettuale, non può pervenire ad una conoscenza noumenica; mentre la seconda, riconducibile sempre ad una dimensione antropologica, è legato al desiderio ineliminabile della ragione di pervenire a conoscenze incondizionate.

Ora su tali considerazioni metodologiche¹⁴³ si innesta il problema del tempo inteso, alla luce delle antinomie, come serie¹⁴⁴. Infatti, nell'ultima frase del brano citato — “esso[il mondo] si incontra solo nel regresso empirico della serie dei fenomeni e per se stesso non lo si trova mai” — il filosofo ribadisce che il mondo deve essere inteso come idea di una ragione che tende all'incondizionato, ma che, parimenti, non può affermare di conoscere l'incondizionato, poiché, muovendo da una “serie di fenomeni” (i quali sono conosciuti tramite la schematizzazione delle categorie e dunque nel tempo), non può ritenere di pervenire (nel tentativo di risalire alla condizione incondizionata o alla totalità delle condizioni) a una conoscenza meta-fenomenica, non schematizzabile. Il problema delle antinomie va messo in relazione con l'impossibilità della ragione di trovare uno schema idoneo alle sue idee. A tal proposito Kant afferma che

La serie delle condizioni si incontra solo nella sintesi regressiva stessa, e non in sé nel fenomeno, inteso come una cosa particolare data prima di ogni regresso. Pertanto, dovrò anche dire che il numero (*Menge*) delle parti in un fenomeno dato non è in sé né finito né infinito, poiché il fenomeno non è alcunché di esistente in se stesso, e le parti sono date soltanto tramite il regresso della sintesi scomponente (*Regressus der dekomponierenden Synthesis*) e all'interno di questo stesso regresso (*Regressus*), il

¹⁴³ Apparentemente la questione del metodo sembrerebbe priva di un rapporto con la dimensione temporale, in quanto il metodo è inteso come una serie di regole che debbono valere per ogni problema a prescindere dall'argomento trattato e dalla condizione soggettiva del filosofo che le applica, ma tale questione, considerata nel quadro dell'opera kantiana è strettamente legata al tempo. Infatti, secondo Kant ogni fase della storia della metafisica si sviluppa a partire da una certa idea di metodo. Dunque il metodo si lega, nel criticismo kantiano, alla storia della filosofia, al “tempo” della speculazione.

¹⁴⁴ Sulla nozione di serie cfr., G. Giannetto, *Serie, rapporto fra serie e tempo*, Scriptaweb, Napoli 2009, pp.13-51.

quale non è mai dato in maniera assolutamente completa, né come finito, né come infinito¹⁴⁵.

Va tenuto presente che qui Kant non sta usando la nozione di numero (*Menge*) nel significato di schema delle categorie di quantità, ma sta considerando tale concetto come il risultato a cui si perviene dopo la scomposizione di un fenomeno. Ora “il numero delle parti in un fenomeno non è in sé né finito né infinito” perché è legato alla “sintesi scomponente”, la quale dà luogo ad una serie di elementi diversa dalla sintesi che procede nell'apprensione del fenomeno, la quale è compositiva. Va considerato che la sintesi scomponente — la quale implica la sintesi componente in quanto si può dividere solo ciò che è stato unito — è legata a un processo regressivo che è suscettibile di cadere fuori dal dato fenomenico, in quanto la scomposizione potrebbe non arrestarsi ad una determinata quantità. Il processo sintetico scomponente è di per sé indeterminato, poiché, pur avendo necessità dello schema della quantità nel determinare il numero delle parti a cui è pervenuta la divisione qualora venga arrestata in un dato momento, è legato alla natura della ragione. Dunque, la facoltà dei principi tenta di risalire da una serie di condizioni note alla totalità delle condizioni, ma non è possibile per la ragione pervenire alla conoscenza della totalità delle condizioni del condizionato, proprio perché tale serie può essere solo pensata, in quanto cadendo fuori dalle forme pure dell'intuizione non può essere schematizzata.

Sotto certi aspetti il discorso kantiano sulle antinomie, e più in generale sulla dialettica naturale della ragione umana, sembra avere diversi punti in comune con la teorizzazione bergsoniana di una “metafisica naturale dell'intelligenza umana”. In primo luogo, per entrambi i filosofi è possibile teorizzare una nozione di metafisica naturale — dove l'aggettivo naturale è inteso come sinonimo di necessario, spontaneo e inconsapevole — la quale, avvalendosi di un determinato metodo (cinematografico per Bergson, dogmatico per Kant), si fonda su un'illusione speculativa che inficia il progresso conoscitivo della ragione umana in quanto la allontana dalla verità. Ora per entrambi i pensatori¹⁴⁶ è possibile evitare che questa illusione continui a ingannare, ma è impossibile eliminare la

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Nella seconda prefazione a *Materia e memoria*, Bergson sembra quasi esemplificare in due principi il suo metodo di indagine, assegnando alla stessa metafisica una funzione metodologica: «il primo, è che l'analisi psicologica deve incessantemente orientarsi sul carattere utilitaristico delle nostre funzioni mentali, essenzialmente orientate verso l'azione. Il secondo, è che le abitudini contratte nell'azione, risalendo nella sfera della speculazione, creano in essa dei problemi fittizi, e che la metafisica deve cominciare con lo sciogliere queste oscurità artificiali», Id., *Materia e memoria*, p.11.

fonte da cui essa promana. Infatti, per il filosofo tedesco una volta che venga svelata la funzione dell'illusione trascendentale, rispetto ai fini della conoscenza umana, tramite il metodo critico, sebbene sia possibile evitare di cadere in tale parvenza, . Mentre, per Bergson, non solo è possibile evitare l'illusione metafisica, dovuta al meccanismo cinematografico del pensiero, ma è anche ipotizzabile la possibilità di cogliere tramite un'intuizione simpatetica la *durée*, facendo proprio dell'intuizione un metodo.

CAPITOLO TERZO

TEMPO E SOGGETTO IN KANT E BERGSON

3.1 Durata e coscienza in Bergson

Il rapporto tra durata e coscienza è il nucleo concettuale costitutivo della filosofia bergsoniana. Tale relazione si declina e si articola in una dialettica speculativa, configurandosi come una polarità tra due termini distinti, sebbene non siano del tutto differenti dal punto di vista ontologico. La filosofia, una volta che ha delimitato e definito il campo della prassi rispetto a quello della teoresi, facendo a meno dei simboli utili alla vita sociale che rivestono la vita interiore, viene ad essere «il ritorno cosciente e riflesso ai dati dell'intuizione»¹⁴⁷. Ora solo quando la speculazione può tornare al dato dell'intuizione può cogliere la durata. Ma che tipo di coscienza è quella che coglie la durata? E che differenza c'è tra la coscienza che coglie la durata e la coscienza che assume come suo oggetto il simbolo della durata (la spazializzazione numerica)? Nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* il tempo omogeneo, è il frutto di un processo di endosmosi, di reciproca influenza tra la durata reale vissuta dal soggetto e gli oggetti del mondo esterno che la coscienza percepisce. Poniamo che si voglia seguire il movimento delle lancette sul quadrante di un orologio¹⁴⁸, a cui corrisponde l'oscillazione del pendolo, parallelamente a tale processo esterno,

¹⁴⁷ H. Bergson, *Materia e memoria*, p.4. Come vedremo, però, Bergson, pur rifiutando i simboli che spazializzano la durata (come il numero o il concetto linguistico) adopera continuamente delle immagini, delle metafore, che siano capaci di rimandare il pensiero analogicamente alla durata. Cfr., S. Grandone, *l'immagine mediatrice*, Aracne, Roma 2014.

¹⁴⁸ Teniamo presente l'esemplificazione bergsoniana dei rapporti tra durata e spazio, cfr., H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, pp. 71-72.

dentro di me, si svolge un processo di organizzazione o di mutua compenetrazione dei fatti di coscienza, che costituisce la vera durata. Mi rappresento ciò che io chiamo le oscillazioni passate del pendolo, nello stesso tempo in cui percepisco l'oscillazione attuale, proprio perché io duro in questo modo. Sopprimiamo ora, per un istante, l'io che pensa queste cosiddette oscillazioni successive; avremo sempre una sola oscillazione del pendolo, anzi una sola posizione di questo pendolo, e quindi nessuna durata¹⁴⁹

È interessante notare la definizione che ci offre Bergson del concetto di durata, proprio in relazione alla nozione di coscienza, la quale viene definita come “mutua compenetrazione dei fatti di coscienza”. Ora su questo insieme di stati interiori che costituiscono la durata, si installa la rappresentazione successiva del pendolo che oscilla. Il problema della percezione delle oscillazioni successivo è dovuto alla constatazione empirica del soggetto cosciente che osserva sempre una sola oscillazione, in quanto il pendolo torna sempre nel medesimo posto da cui poi riprende ad oscillare. Dunque, se il mio io non durasse, non si potrebbero rappresentare le oscillazioni passate nel medesimo momento in cui percepisco l'oscillazione presente. Ad ogni oscillazione del pendolo corrisponde uno stato di coscienza, siccome gli stati di coscienza si conservano nella misura cui la loro compenetrazione è durata, le oscillazioni identiche del pendolo verranno pensate dalla coscienza come successive. La durata degli stati di coscienza sembra agire come una vera e propria forma kantiana, in quanto conferisce all'insieme amorfo degli accadimenti esterni un ordine di cui l'insieme è privo. Inoltre, va considerato che il movimento in genere (a prescindere dall'oggetto che lo compie) può essere interpretato come un «simbolo vivente»¹⁵⁰ della durata, infatti, riflettendo sulla nozione di movimento, si può notare «che le posizioni successive del mobile occupano effettivamente un certo spazio, ma che l'operazione con la quale si passa da una posizione all'altra, operazione che occupa una certa durata e che ha una realtà solo per uno spettatore cosciente, sfugge allo spazio. Non abbiamo qui a che fare con una cosa, ma con un progresso»¹⁵¹. La rappresentazione di un oggetto in movimento è riconducibile ad un'operazione legata alla durata del soggetto cosciente. Infatti, non è possibile rappresentarsi il movimento se non come un “progresso”, ma questo avanzare della coscienza nell'apprensione del movimento è «una sintesi mentale, un processo psichico»¹⁵² che lega le diverse posizioni occupate dal mobile. Il filosofo francese mette in relazione l'identità dell'oggetto esterno osservato, il quale in momenti diversi appare sempre uguale, e la diversità degli istanti della coscienza, la quale nel suo perenne processo di compenetrazione conferisce un ordine progressivo all'istaneità della posizione della lancetta tramite

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.71.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.72

¹⁵¹ *Ibid.*, pp.71-72.

¹⁵² *Ibid.*, p.72.

un atto di sintesi. Ora se il movimento è simbolo vivente della durata e, a sua volta, il movimento è il frutto del lavoro sintetico della coscienza, ciò significa che il tempo, inteso come durata di una coscienza implica un rapporto tra unità e molteplicità, in quanto, nell'atto di sintesi, la coscienza deve riguardare, sia la molteplicità (quella degli stati interni e quella degli stati esterni), sia l'unità che lega i diversi molteplici. Ora la coscienza in quanto coscienza temporale «non percepisce solo delle posizioni[di un oggetto in movimento], ma qualcos'altro, ciò è dovuto al fatto che essa si ricorda delle posizioni successive e ne fa la sintesi»¹⁵³. Quindi la coscienza riesce a dominare la molteplicità dei suoi stati di coscienza, che man mano si compenetrano, grazie alla capacità di ricordare e conservare gli eventi esterni contemporanei agli stati interni. Dunque la coscienza temporale si presenta come memoria. Dopo la conservazione delle diverse posizioni attraversate dal mobile da parte della memoria, la coscienza ne fa una sintesi «qualitativa dovuta al graduale organizzarsi fra loro delle nostre sensazioni successive»¹⁵⁴. Inoltre, secondo Bergson il processo sintetico della coscienza temporale si configura come «un'unità analoga a quella di una frase melodica»¹⁵⁵. Dunque emergono due aspetti della coscienza che le consentono di operare sugli eventi esterni ad essa: la memoria e l'unità o sintesi qualitativa. Tra questi due aspetti va considerata in primo luogo una differenza: la memoria assume la funzione di rendere disponibile la molteplicità per una sintesi ed è in primo luogo un processo interno al soggetto; mentre l'unità, in quanto sintesi qualitativa, legando la molteplicità degli stati interni con la pluralità degli eventi esterni, deve configurarsi come un processo di semantizzazione progressiva della molteplicità intenzionata dalla coscienza. Infatti, l'unità della frase musicale, esemplificazione analoga alla sintesi coscienziale, si riferisce a un insieme di motivi¹⁵⁶ i quali, a loro volta, danno unità a un insieme di note. Probabilmente, Bergson sta pensando non tanto alla scrittura musicale, ma all'esecuzione della melodia e dell'armonia di un brano da parte del musicista. Ora la sintesi qualitativa si compie, parallelamente, sia nella coscienza del musicista che esegue il brano, sia nella coscienza di chi ascolta l'esecuzione per la prima volta, infatti, ogni ascoltatore è capace di percepire, anche se a digiuno di teoria musicale, l'unità di un insieme di note suonate sia successivamente che contemporaneamente. Cerchiamo di chiarire meglio questo aspetto riflettendo sulla pratica musicale. Si pensi al pianista che suonando con due mani segue due serie di motivi musicali, di cui uno rappresenta la melodia e l'altro l'armonia, oppure si pensi alla vera e propria esecuzione di un'orchestra¹⁵⁷ dove vi sono una molteplicità di strumenti, i quali pur eseguendo il medesimo

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ La nozione di frase musicale o tema rimanda al concetto di motivo musicale, il quale, rispetto alla frase, è l'unità formale minima cioè l'insieme di note di un singolo pentagramma o di una parte di pentagramma che hanno in comune la medesima scala e la stessa tonalità. Dunque, se anche il motivo si presenta come unità di una molteplicità, la frase melodica è l'unità di un insieme di una molteplicità di unità. Cfr., L. Azzaroni, *Canone infinito. Lineamenti di teoria musicale*, Clueb, Bologna 1997, pp. 321-340.

¹⁵⁷ Su questo aspetto cfr., *La percezione del mutamento*, in *Pensiero e movimento*, cit., p. 138.

spartito sono dotati, acusticamente, di un'emissione sonora ad altezze differenti; ora, lo spettatore dell'esecuzione concertistica non percepirà tanto i suoni del singolo strumento, ma, nella sua coscienza, la successione di più emissioni acustiche, eseguite contemporaneamente (gli archi che suonano le medesime note degli ottoni), non potendo essere del tutto distinte fisicamente, saranno fuse nella mente dell'ascoltatore, nella compenetrazione dei suoi stati di coscienza. Ora, tenendo presente questi aspetti propri dell'esecuzione musicale, si comprende meglio perché Bergson parla di sintesi qualitativa: la frase musicale non è data da una mera somma di note suonate successivamente, ma è data da un'identità di ritmo e armonia che, legando i motivi musicali, unifica suoni di note diverse¹⁵⁸.

Proprio tenendo presente la nozione di frase musicale, il filosofo dichiara

Mentre scrivo queste righe, un orologio vicino batte le ore; ma il mio orecchio distratto se ne accorge solo quando si sono già fatti sentire parecchi colpi; dunque non li ho contati. [...] Se allora rientrando in me stesso, mi accorgerò che i primi quattro suoni avevano colpito il mio orecchio e scosso la mia coscienza, ma che le sensazioni prodotte da ognuno di essi, invece di giustapporsi, si erano fuse le une nelle altre in modo da formare un insieme con una propria specificità, in modo da farne risultare una specie di frase musicale¹⁵⁹

La compenetrazione degli stati di coscienza relativi all'ascolto di un orologio che batte le ore è assimilabile a una sorta di frase musicale, in quanto il «numero dei colpi battuti è stato percepito come qualità e non come quantità: è questo il modo in cui la durata si presenta alla coscienza immediata»¹⁶⁰. Nella sintesi qualitativa della coscienza si manifesta la durata, anzi la coscienza, intesa come io i cui stati successivi si organizzino e si compenetrino, è essa stessa durata. Infatti, questo «io concreto», come la durata, si avverte come molteplicità di stati eterogenei, incessantemente mutevoli, del resto la durée può essere colta solo se «vissuta, via via che si svolge»¹⁶¹. Spesso però la coscienza, dominata da «insaziabile desiderio di distinguere, sostituisce il

¹⁵⁸ Si potrebbe affermare — a seguito delle nostre analisi, sull'esemplificazione bergsoniana della sintesi qualitativa con la frase musicale — che la musica, arte fortemente connotata da aspetti matematici, è la forma di esteriorizzazione della durata (in virtù proprio dell'uso del numero) più prossima ontologicamente alla molteplicità compenetrativa degli stati di coscienza.

¹⁵⁹ H. Bergson, *Essai sur le donnes immediate de la conscience*, cit., p. 82-83.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.83

¹⁶¹ *Ibid.*, p.127.

simbolo alla realtà»¹⁶², in modo da adeguarsi alle esigenze della vita sociale, sicché perde di vista «l'io fondamentale»¹⁶³, il quale si configura come la durata stessa, avvenendo in essa la mutua e continua compenetrazione degli stati di coscienza.

Nel *Saggio* è emerso un rapporto duplice tra coscienza e durata. Per un verso la coscienza è originariamente in rapporto con la durata autentica (addirittura la compenetrazione degli stati di coscienza è la durata stessa); per un altro, la coscienza, indotta da bisogni pragmatici, in modo inconsapevole spazializza la durata, giustapponendo i suoi stati interni in un tempo omogeneo, sicché dispiega la molteplicità qualitativa del tempo autentico in una molteplicità numerica. A questi due tipi di coscienze in rapporto l'una con la *durée* e l'altra con il concetto bastardo di tempo, le *nombre*, corrispondono nelle opere successive di Bergson due facoltà: intuizione e intelligenza. Queste due facoltà assumono un ruolo ben preciso rispetto ai compiti che sono chiamate a svolgere. L'intelligenza ha «come funzione essenziale quella di collegare l'identico all'identico, e solo i fatti che si ripetono sono completamente adattabili allo schema dell'intelligenza»¹⁶⁴; mentre l'intuizione è «la simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, inespriabile»¹⁶⁵. Rispetto alla coscienza «intuizione e intelligenza rappresentano due direzioni opposte [...]: l'intuizione procede nello stesso senso della vita, l'intelligenza va nel senso opposto, e si trova così, del tutto naturalmente, regolata sul movimento della materia»¹⁶⁶. Posto in tali termini la differenza tra le due forme di coscienza, bisogna spiegare il rapporto tra l'intelligenza e l'intuizione e come sia possibile passare da una forma coscienziale all'altra.

L'intuizione ci può trasportare dentro l'essere delle cose in quanti essa «è lo spirito stesso e, in un certo senso la vita stessa»¹⁶⁷, perciò si manifesta laddove vi sia in gioco la comprensione di «interesse vitale»¹⁶⁸, come la libertà o il nostro destino. Mentre l'intelligenza sorge a ridosso della vita, con una funzione pragmatica ben definita: agire sulla materia. Il lavoro dell'intelligenza è essenzialmente analitico, in quanto scompone e divide la materia in una pluralità di parti (simili ai solidi geometrici) a se stanti, e, a partire da questa analisi che essa può sintetizzare, può unire ciò che ha scomposto, seguendo il principio di non contraddizione e la legge di causa-effetto. Inoltre, l'intelligenza è quella modalità della coscienza che ha spazializzato la durata, proprio per fini

¹⁶² *Ibid.*, p.83.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit., p. 195. Bisogna tener presente che Bergson opera un'ulteriore distinzione tra un'intelligenza intesa in senso stretto e un'intelligenza intesa in senso generale. La seconda è la «facoltà di ordinare ragionevolmente i concetti e di utilizzare in modo conveniente le parole, deve dunque concorrere alla vita sociale», *Id.*, *La posizione dei problemi*, in *Pensiero e movimento*, cit., p. 74; mentre la seconda è una «funzione matematica dello spirito, deve presiedere alla conoscenza della materia» *Ibid.*

¹⁶⁵ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 45.

¹⁶⁶ H. Bergson, *Evoluzione creatrice.*, p.255.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 256.

¹⁶⁸ *Ibid.*

pragmatici, per calcolare il rapporto tra mezzi e scopi, il suo campo di azione è la scienza e il linguaggio: dove è possibile mutuare in simboli il flusso continuo della coscienza, immobilizzando così la realtà cangiante della durata, lì è presente il lavoro dell'intelligenza. Ma allora, se la maggior parte dell'umanità, adoperando continuamente il linguaggio, è invischiata nelle trame dell'intelligenza, come è possibile ritornare all'intuizione?

In primo luogo, da un punto di vista ontologico, la spazializzazione della durata è possibile solo in quanto noi siamo sempre in rapporto con la durata vera¹⁶⁹, anche se in modo inconsapevole; in secondo luogo va tenuto presente ciò che dice Bergson, a cui abbiamo fatto riferimento sopra: laddove c'è in gioco un interesse vitale l'uomo ha bisogno dell'intuizione. Dunque, sembrerebbe possibile ipotizzare un movimento circolare: dall'intuizione inconsapevole della durata alla spazializzazione della durata operata dall'intelligenza e da questa sembrerebbe possibile ritornare a un'intuizione della durata, ma con un grado¹⁷⁰ di consapevolezza assente nella prima forma di intuizione. Ma Bergson sempre disconoscere che si dia una tale circolarità tra le due forme della coscienza temporale (intelligenza coscienza del tempo spazializzato e intuizione coscienza della durata), perché «non si raggiungerà la durata con dei giri: bisogna installarsi in essa d'un colpo. L'intelligenza il più delle volte si rifiuta di farlo, abituata com'è a pensare il mobile attraverso la mediazione dell'immobile»¹⁷¹.

Sembrerebbe che il passaggio da intuizione a intelligenza sia graduale, mentre il passaggio contrario sia dovuto a una conversione di pensiero senza soluzione di continuità. In realtà il filosofo francese dice che il più delle volte l'intelligenza si rifiuta, in virtù delle sue abitudini, a installarsi nella durata, ma in che modo potrebbe l'intelligenza potrebbe cogliere la durata, se eventualmente facesse a meno delle sue abitudini¹⁷²? Per comprendere questo aspetto, bisogna far leva su ciò che è il filosofare una volta che il filosofo abbia conquistato l'intuizione della durata: un'inversione della «direzione abituale del lavoro del pensiero»¹⁷³. Se è vero che per questa conversione teoretica è necessario al filosofo l'impulso dell'intuizione, è anche vero che il risultato di questa intuizione deve essere verificato e comunicato. La prova a cui viene sottoposta l'intuizione — la quale in

¹⁶⁹ Teniamo presente ciò che dice Bergson nell'*Evoluzione creatrice* nel delucidare il passaggio dalla conoscenza della durata alla sua spazializzazione simbolica nell'intelligenza: «la coscienza regolandosi a sua volta sull'intelligenza, guarda della vita interiore ciò che è già fatto, e solo confusamente la sente nel suo farsi. Così si staccano dalla durata i momenti che ci interessano e che abbiamo colto lungo il suo percorso. Non tratteniamo che quelli. E abbiamo ragione di farlo, finché l'azione è la sola a essere in causa», *Ibid.*, pp. 260-261. «l'intuizione ci offre la cosa di cui l'intelligenza non coglie che la trasposizione spaziale, la traduzione metaforica» *La posizione dei problemi*, cit., p. 64; una volta pervenuti all'intuizione della durata

¹⁷⁰ «l'intuizione comporta dei gradi di intensità» H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, cit., p. 118

¹⁷¹ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit., p. 284.

¹⁷² Dobbiamo tener presente che in Bergson l'intelletto si articola in una pluralità di funzioni, di cui alcune sono più vicine alla durata, altre più lontane. Il filosofo francese, nello saggio di apertura di *Pensiero e movimento*, elenca cinque funzioni intellettuali: «memoria, associazioni di idee, astrazione, generalizzazione, interpretazione, attenzione», *Id.*, *La posizione dei problemi*, cit., p. 67.

¹⁷³ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 84.

quanto simpatia è identica all'oggetto espresso — è la dialettica concettuale¹⁷⁴, lo sforzo del filosofo di legare concetti a concetti per esprimere e comunicare il dato immediato con cui l'ha messo in rapporto la sua coscienza temporale. Allora, la dialettica si rivela «una distensione dell'intuizione»¹⁷⁵ capace di mettere d'accordo «il filosofo con il proprio pensiero»¹⁷⁶. Ma questo processo di distensione dell'intuizione non è opera dell'intuizione stessa, ma chiama in causa l'intelligenza nella misura in cui è la facoltà dei simboli e dei concetti. Si potrebbe parlare, in questo caso, di una vera e propria intelligenza filosofica che, consapevole del dato intuito, cerca di individuare una sua possibile traduzione metaforica, analogica. Ciò comporta l'uso analogico e metaforico del concetto: un uso di immagini, che vada oltre la dimensione pragmatica, utilitaristica e sociale del linguaggio. Infatti, l'immagine adoperata nella metafora assume un rilievo ontologico e gnoseologico, rispetto al dato a cui essa è chiamata a esprimere, in quanto rivela e comunica note essenziali della durata.

Bergson adopera due metafore celebri per esprimere la durata: il gomito e la palla di neve. La prima metafora, presente nell'*Introduzione alla metafisica*, esprime due aspetti della durata: la continuità e la complicazione; mentre la seconda, presente nell'*Evoluzione creatrice*, esprime la *durée* come invenzione perenne, compenetrazione del passato nel presente, irreversibilità¹⁷⁷ del divenire dei suoi stati.

Se il limite delle metafore bergsoniane consiste nell'essere immagini suscettibili di spazializzazione, in quanto pensate dell'intelletto, esse hanno il pregio di farci cogliere plasticamente le differenze tra *durée* e *nombre*, una volta che siano poste in relazione con le figure adoperate dall'intelletto per esemplificare la simbolizzazione della durata.

Nelle metafore della durata c'è poi un dato speculativo non sempre evidente, ma forse in esso è dato trovare il vero *vulnus* o il punto di forza¹⁷⁸ della filosofia bergsoniana: la relazione tra unità e molteplicità. Come può essere la *durée* essere una realtà unitaria e continua se si articola in un'infinità molteplice di stati diversi? Come può mutare continuamente senza perdere la sua identità?

Bergson sembra non solo essere consapevole del problema metafisico che si agita nella sua speculazione, ma anche pronto a proporre un'eventuale soluzione. Il filosofo francese ci propone

¹⁷⁴ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit., p. 229.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ L'idea di irreversibilità propria della *durée* viene formulata da Bergson prima della teorizzazione del secondo principio della termodinamica, legge fisica che il filosofo dirà di conoscere solo nell'*Evoluzione creatrice*.

¹⁷⁸ Questo è uno degli aspetti più complessi del bergsonismo, su cui la letteratura non è pervenuta a un risultato concorde.

un'altra metafora, già utilizzata nel Saggio: la melodia. Andiamo ora ad analizzare l'esemplificazione bergsoniana del rapporto unità-molteplicità.

Ascoltiamo una melodia e lasciamoci cullare da essa: non abbiamo forse la sensazione chiara di un movimento non vincolato a un mobile, di un mutamento senza niente che muti? Questo mutamento basta a se stesso, è la cosa stessa. E per quanto assorba un certo tempo, è indivisibile. Senza dubbio abbiamo una tendenza a dividerla e a rappresentarci, anziché la continuità ininterrotta della melodia, una giustapposizione di note distinte. Ma perché? Perché pensiamo alla serie discontinua di sforzi che faremmo per ricomporre approssimativamente il suono udito cantando noi stessi, e anche perché la nostra percezione uditiva ha preso l'abitudine di impegnarsi in immagini visive. Ascoltiamo allora la melodia attraverso la visione che ne avrebbe un direttore d'orchestra guardando la sua partitura. Ci rappresentiamo delle note giustapposte a delle note su di un foglio di carta immaginario.[...] Facciamo astrazione da queste immagini spaziali: resta il mutamento puro, bastante a se stesso, in nessun modo diviso, in nessun modo vincolato a una "cosa" che cambia.¹⁷⁹

La principale differenza tra le altre metafore della durata prese in esame è che la melodia¹⁸⁰ ci offre una "sensazione chiara" di "un mutamento senza niente che muti"; mentre la palla di neve, ad esempio, pur manifestando l'idea di mutamento, non può fare a meno di un oggetto materiale che funga da sostrato dei mutamenti successivi. Infatti, le note una volta che sono state suonate non ci sono più, ma la melodia prosegue, dura, in quanto le note precedenti sono ancora presenti in modo irreali nella mente dell'ascoltatore come del musicista. La durata si esprime nella melodia come relazione continuativa tra le note suonate, le note che si stanno suonando e le note che si suoneranno: passato, presente e futuro fanno tutt'uno nella frase melodica, sicché un brano eseguito con una nota in meno o in più, o con un ritmo differente non è più lo stesso brano. La metafora musicale manifesta la compenetrazione tra i momenti diversi della durata, la sua perpetua processualità. L'unità della durata, rispetto alla molteplicità dei momenti, è data dall'essere sempre un eterno cambiamento. Nella persistenza del suo continuo divenire è presente la sostanzialità della

¹⁷⁹ H. Bergson, *La percezione del mutamento*, cit., p.138.

¹⁸⁰ Teniamo presente ciò che afferma la filosofa svizzera Jeanne Hersch sul rapporto tra tempo e musica: «la musica si avvolge e si svolge in unico movimento. Non sappiamo come, ma essa è contemporaneamente successiva e simultanea. Le note e i ritmi si susseguono dissolvendosi, ma al tempo stesso non si dissolvono, ognuno implica i precedenti e i successivi» Id., *Tempo e musica*, tr. it. a cura di R. Guccinelli, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano 2009, p.76.

durée, ma la durata, intesa in questo modo, ci sembra che possa spiegare, anche, per quale ragione la molteplicità compenetrativa degli stati temporali non abbisogna di una struttura atemporale che conferisca unità alla molteplicità: il continuo divenire che cresce su se stesso implica una molteplicità di istanti creati e ricreati continuamente da un essere, la cui natura riposa su un divenire che è fare¹⁸¹.

Inoltre, va tenuto presente —riguardo al problema uno-molteplice¹⁸² — che la molteplicità, sia se venga considerata numericamente, sia se venga considerata *sub specie durationis*, è ontologicamente ascrivibile alle modalità di relazione che presiedono al suo manifestarsi. Infatti, la molteplicità spaziale è data dallo giustapporsi delle parti in uno spazio ideale, parimenti la molteplicità temporale è il risultato della mutua compenetrazione delle parti. Dunque, sembra possibile ravvisare nei due tipi di molteplice una nota comune: la dipendenza della produzione delle parti dalle forme della relazione (giustapposizione e compenetrazione), mediante cui si articolano i loro rispettivi elementi. Infatti, la giustapposizione può dar luogo ad un accrescimento o a una diminuzione infinità di momenti: si può sempre pensare di aumentare o diminuire un numero. Mentre si può sempre ipotizzare una compenetrazione di momenti di durata più o meno intensa.

3.2. Tempo e coscienza nella prima edizione della Deduzione trascendentale della *Critica della ragion pura*.

Nella Deduzione metafisica Kant ha dimostrato l'origine a priori delle categorie e ha stabilito, sia la sistematicità della loro tavola, traendole da un principio comune — la funzione logica del giudizio—, sia il loro numero, adoperando a tale scopo il “lavoro già fatto dei logici”, a cui il filosofo ha dato una sua particolare interpretazione col modificare in parte il loro numero e il loro modo di essere suddivise—ricordiamo che il filosofo fornisce nel paragrafo 10 dell'Analitica dei concetti la tavola delle dodici categorie che si ripartiscono in quattro classi: quantità, qualità, modalità, relazione— da quella dei manuali di logica in uso nella Prussia del '700. Nella Deduzione trascendentale, invece, il filosofo deve mostrare la natura sintetica delle categorie e la loro possibilità di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, in modo da risultare condizioni di un'esperienza possibile. Insomma a tale deduzione spetta provare il modo in cui i concetti puri

¹⁸¹ Seguendo l'interpretazione di Rocco Ronchi, il quale ha tematizzato un confronto teoretico tra il concetto bergsoniano di tempo e la nozione gentiliana di atto, ci sembra che sia possibile allora definire la *durée* come storia: «attualità dello spirito nel suo eterno svolgimento»,

¹⁸² Il rapporto problematico uno-molteplice era ben presente a Bergson, cfr., Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 76-79.

dell'intelletto hanno una realtà oggettiva, che fondi il darsi concreto degli oggetti empirici, perché essi stessi sono i modi tramite cui possiamo conoscere un oggetto. Oltre questo compito specifico, la Deduzione trascendentale delle categorie ne possiede un altro nei confronti dell'intera economia dell'opera: ribadire la rivoluzione copernicana, cioè dimostrare che la struttura formale degli oggetti dell'esperienza dipende dalla struttura delle funzioni conoscitive.

Che cosa intende Kant con il termine deduzione? E in che modo l'aggettivo trascendentale specifica il sostantivo? Qual è il rapporto tra la deduzione trascendentale e la deduzione metafisica? Sono tutte domande che per l'interprete costituiscono un compito ermeneutico ineludibile, ma anche il filo conduttore con cui interpretare l'opera kantiana, nella lettura dei passi riguardanti il suddetto tema¹⁸³. Kant adopera l'espressione deduzione in senso giuridico intesa come dimostrazione di una pretesa che un determinato fatto avanza. Il significato conferito a questa espressione, come possiamo notare, differisce fortemente, sia dalla tradizione aristotelica, che intendeva con deduzione sostanzialmente il ragionamento svolto in maniera discorsiva tramite sillogismi, sia con la tradizione, in qualche modo, razionalistica, che identificava la deduzione con la dimostrazione matematica, che, muovendo da premesse evidenti, giungeva a conclusioni nuove, ottenute in modo sintetico, che potevano essere adoperate per una successiva dimostrazione, e a differenza del sillogismo aristotelico non erano implicite nelle premesse. Kant rifiuta entrambe le accezioni tradizionali di deduzione perché, la prima, quella aristotelica era una mera esplicitazione dei concetti contenuti nelle premesse, la seconda non si confaceva alla natura della filosofia che non può seguire la matematica nel modo di argomentare, in quanto è priva dell'intuizione sensibile per esibire i suoi concetti nell'intuizione finita.

A queste ragioni del mutato uso del termine deduzione, se ne affianca una di notevole interesse e di consistente spessore teoretico: la messa in questione kantiana del «modo di essere-fondamento del fondamento»¹⁸⁴. Spesso la filosofia kantiana è stata interpretata come un mero anticipo dell'idealismo romantico, senza tener conto di divergenze teoretiche profonde, come ad esempio

¹⁸³ Sulla deduzione trascendentale si può utilmente consultare la seguente letteratura critica: H. Vaihinger, *Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Halle, Niemayer 1902; H. J. De Vleeschauwer, *La deduction dans l'oeuvre de Kant*, 3 voll., Antwerpen-Paris-Den Haag, De Sikkel 1934-37; G. Tonelli, *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione in Kant*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1956; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit.; E. Chiari, *La deduzione trascendentale delle categorie nella «Critica della ragion pura»*, cit.; D. Henrich, *Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg, Winter 1976; M. Baum, *Deduktion und Beweis in Kants transzendental Philosophie. Untersuchungen zur «Kritik der reinen Vernunft»*, Königstein/Ts, Hain Verlag bei Athenäum 1986; R. Howell, *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht, Kluwer 1992; D. Sacchi, *Necessità o oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Milano, Vita e Pensiero 1995; W. Carl, *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Klostermann 1992; M. Barker, *The Proof Structure of Kant's A-Deduction*, in «Kant-Studien», 3, 2001, ss. 259-281; R. Heckmann, *Kants Kategoriendeduktion: Ein Beitrag zur Philosophie des Geistes*, Freiburg in Bresgau-München, Alber 1997.

¹⁸⁴ P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., p.13, e cfr., pure, pp.43-44.

dell'assenza nel criticismo di un'intuizione intellettuale umana, la quale invece era strumento gnoseologico privilegiato per Fichte o Schelling. Parimenti, nel caso della questione del fondamento, si è spesso affermato che il criticismo mutava il fondamento dell'ente: dall'oggetto al soggetto. Kant non muta il fondamento, ma il senso del fondamento che non ha più un carattere necessario, incondizionato, di realtà che non può non essere che il pensiero coglie in modo evidente tramite l'intuizione intellettuale, da cui vengono dedotte le realtà degli altri enti. Kant connette il fondamento al limite, alla condizione legata al soggetto, in quanto è una espressione di una necessità limitata. Vi è dunque in Kant l'abbandono della connessione di tradizione razionalistica tra «fondamento ed incondizionatezza e la sua sostituzione con quella fra fondamento e condizionamento»¹⁸⁵. Solo in tal modo si comprende il significato della scelta kantiana del termine deduzione per dimostrare la validità oggettiva delle categorie: la possibilità di usi diversi dei concetti, di usi validi e non, la possibilità dell'illusione trascendentale che esclude la conoscenza scientifica. Se il fondamento delle categorie era incondizionato non si poteva spiegare una duplicità di usi delle categorie: il pensare sarebbe dovuto essere solo e sempre conoscere¹⁸⁶.

Passiamo ora alla disamina dei passi kantiani relativi alla Deduzione trascendentale della prima edizione, quella del 1781. Essa si suddivide in tre sezioni, di cui la prima, composta dai paragrafi §13 e §14, che è presente anche nella seconda edizione, quella del 1787. Kant dichiara a tal proposito nella Prefazione alla prima Critica del 1781 che la deduzione «ha due parti. L'una riguarda gli oggetti dell'intelletto puro, e deve stabilire e spiegare la validità oggettiva dei suoi concetti a priori; e rientra perciò essenzialmente nei miei fini. L'altra passa a considerare lo stesso intelletto puro secondo la sua possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo.. nel rapporto soggettivo[ma nonostante ciò non è] tuttavia parte essenziale [non rientra nello scopo principale della ricerca deduzionale]»¹⁸⁷. Perché, secondo il filosofo, la questione principale della deduzione non muta perché consiste sempre nella domanda «che cosa e fin dove, l'intelletto e la ragione al di fuori di ogni esperienza possono conoscere?»; e non già: «come è possibile la stessa facoltà di pensare?»¹⁸⁸. La parte, infatti, della deduzione trascendentale definita oggettiva lo è in quanto tratta del problema della realtà oggettiva delle categorie e perciò rientra a pieno titolo nel tema della deduzione trascendentale, mentre la deduzione soggettiva presenta un aspetto problematico in quanto studiare le diverse funzioni soggettive nel loro reciproco rapporto che così rendono possibile l'attività dello

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.14.

¹⁸⁶ Si confronti come a questa possibilità di usi diversi sono connesse le nozioni di campo territorio e dominio. Il campo è l'ambito delle pretese che ha un concetto su una classe di oggetti a seconda se li possa conoscere o meno, che offre perciò, la possibilità di alternative di usi, sebbene anche non fondate. Ad esempio la categoria ha un campo vastissimo, ma è fondato il suo uso solo su una parte di questo campo che è il territorio, laddove questa pretesa del concetto è legislativa, rispetto agli oggetti che gli vengono offerti, questa parte di campo è il dominio. Su questo punto si tenga presente: E. Kant, *Critica del Giudizio*, tr. it., a cura di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza 1997, pp.10-11 (KGS V, ss. 174-176); e l'interpretazione di G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 229-243.

¹⁸⁷ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 9 (KGS IV, s. 11).

¹⁸⁸ *Ibid* (KGS IV, s. 12).

stesso intelletto vuol dire chiedersi “«come è possibile la stessa facoltà di pensare?»¹⁸⁹ . Effettivamente risulta difficile, se non propriamente aporetico, anche solo ipotizzare l’eventualità di individuare ciò che rende possibile la facoltà di pensare perché le condizioni di possibilità del pensare sono per noi poste sempre in atto, in quanto da esse non possiamo prescindere per pensare anche al significato di questa stessa domanda. La soluzione kantiana che risulta a tal riguardo è estremamente interessante: le condizioni di possibilità della facoltà di pensare si possono individuare nel rapporto e distinzione tra intelletto e immaginazione che fondano la possibilità di un’esperienza. Ma adesso riprendiamo la nostra trattazione della Deduzione trascendentale dalla prima sezione, sostanzialmente simile in entrambe le edizioni della *Critica della ragion pura*. Kant inizia in primo luogo a delucidare il concetto di deduzione. Il filosofo tedesco dà per l’appunto un nuovo significato al termine deduzione, come sopra facevamo notare, riprendendo, infatti, la distinzione che operano i giuristi tra «quel che è di diritto(*quid iuris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*)...chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa, deduzione»¹⁹⁰. La deduzione trascendentale si ricollega al significato giuridico in quanto deve provare che le categorie hanno un uso valido nei confronti degli oggetti dell’esperienza e differisce dalla deduzione empirica ¹⁹¹, la quale è una «derivazione fisiologica, la qual tocca solo una *quaestionem facti* [la quale, infatti, si potrebbe chiamare] illustrazione del possesso di una conoscenza pura»¹⁹² , che è stata tentata da Locke. L’esperienza come Kant poi ripeterà anche in altri passi dell’opera, da noi già precedentemente analizzati, dell’Introduzione alla seconda edizione della *prima Critica*, viene considerata come natura in senso formale.

Kant, poi, mette a confronto le intuizioni di spazio e tempo con le categorie riguardo al modo in cui viene attribuita alle forme pure dell’intuizione sensibile la loro realtà oggettiva e i motivi per cui di esse non si dà una deduzione trascendentale. Infatti le intuizioni di spazio e tempo non hanno altro uso se non quello di presentare il molteplice empirico in un certo ordine in caso contrario un oggetto non potrebbe apparirci. Il problema di un uso oggettivo, valido delle categorie cioè di dimostrare. Al contrario, come «le condizioni soggettive abbiano validità oggettiva, vale a dire ci diano le condizioni della possibilità d’ogni conoscenza degli oggetti»¹⁹³ si pone perché «senza funzioni dell’intelletto, possono benissimo esserci dati fenomeni nella intuizione»¹⁹⁴. Infatti «i fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alla nostra intuizione, perché l’intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero»¹⁹⁵. La possibilità dell’apparire di un oggetto empirico

¹⁸⁹ *Ibid* (KGS IV, s. 12).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.102 (KGS III, s. 99).

¹⁹¹ Si tenga presente la nota *Reflexion* nr.5636 (KGS XVIII, s. 267) che il Mancini ricorda: “*quaestio facti* è, come si entri in possesso di un concetto, *quaestio iuris*, con quale diritto lo si possegga o lo si usi”, I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, vol. I, Urbino, QuattroVenti 1982, p.197.

¹⁹² E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.103 (KGS III, s. 101).

¹⁹³ *Ibid.*, p.105 (KGS III, s. 102).

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.106 (KGS III, s. 103) .

indipendentemente dalle categorie che il filosofo fa affiorare negli ultimi tre capoversi del paragrafo 13 è stata spesso oggetto di severe critiche da parte di vari interpreti che hanno visto un retrocedere del pensiero kantiano su posizioni precritiche, perché hanno giudicato inammissibile e incoerente con la struttura della Deduzione trascendentale il legame non necessario fra oggetto e categoria. Noi, invece pensiamo che le affermazioni kantiane non siano incoerenti, ma che possono trovare un loro riscontro nel rispondere a delle esigenze teoretiche nuove. Cerchiamo brevemente, muovendo da un duplice ordine di considerazioni, di intendere come ciò sia possibile. La prima osservazione da fare è, riferendoci a quanto detto da noi nel capitolo precedente, che Kant opta per due significati di esperienza tra loro complementari. Il primo inteso come esperienza data: l'insieme di sensazioni che affastellano la mente. Dunque in tale accezione l'esperienza è considerata come datità empirica cioè «un mero stato di confusione per cui non si possono[subito, immediatamente] instaurare rapporti di causa ed effetto»¹⁹⁶. Mentre nella seconda accezione dell'espressione si intende per esperienza la conoscenza empirica composta da una materia, offerta dai sensi, e una forma imposta dalle intuizioni di spazio e tempo e dalle categorie dell'intelletto. Proprio riferendoci alla prima accezione possiamo considerare l'oggetto dell'esperienza come sussistente in un certo ordine anche senza l'intervento delle categorie. Questa possibilità permette al filosofo, sia di rendere possibile l'errore—in caso contrario se l'uso delle categorie fosse immediato non si potrebbe più intendere l'errore, o l'apparenza empirica ma dovrebbe darsi sempre un conoscere in atto che priverebbe l'uomo della possibilità di sbagliare—, sia di presentarci anche un oggetto che non cade sotto l'intuizione sensibile. Inoltre, non è privo di interesse notare come le tre nozioni di campo, territorio e dominio sembrano coincidere, adoperate riguardo all'intuizione sensibile, in quanto vincolate ad un solo uso sempre valido. Se tale uso sempre valido appartenesse pure alle categorie non sarebbe più ipotizzabile, né l'illusione trascendentale in cui cade la ragione a causa di un uso trascendente delle categorie, né uso delle categorie distinto dal conoscere che si attua come pensare, perciò per la “possibilità[stessa] del problema della deduzione richiede che fra concetto e relativo oggetto sussista un rapporto implicante alternative reali di validità e invalidità”¹⁹⁷. Il paragrafo appena analizzato dunque ci ha presentato i motivi che rendono necessaria una deduzione trascendentale per le categorie, mentre il paragrafo 14, muovendo dalla duplice alternativa, presentata nella lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772, — o le nostre rappresentazioni rendono possibile gli oggetti o viceversa e quale sia poi il fondamento di questa relazione—, imposta il problema della deduzione. Kant considera il primo corno dell'impostazione del problema del rapporto soggetto-oggetto come fondamentale, in quanto, la soluzione di quest'ultimo deve rendere possibile la rivoluzione copernicana operata nelle scienze. Kant poi indica che l'aspetto fondamentale, che deve essere dimostrata nel corso della Deduzione trascendentale, capace di rendere valide oggettivamente le categorie, consiste nel porre in rilievo «che solo per esse è possibile l'esperienza(per la forma del

¹⁹⁶ G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Padova, Liviana 1963, p.60.

¹⁹⁷ P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., p.48.

pensiero)»¹⁹⁸. Ma per provare ciò bisogna dimostrare che, per conoscere un oggetto empirico, le categorie sono uno strumento necessario in quanto senza di esse l'oggetto fenomenico non sarebbe nemmeno pensato come oggetto. Dunque l'obbiettivo a cui deve pervenire la deduzione trascendentale è far emergere e riconoscere i concetti puri a priori «come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza»¹⁹⁹.

La prima soluzione che il filosofo offre nella seconda sezione della Deduzione trascendentale, per provare che le categorie si riferiscono a priori agli oggetti dell'esperienza, consiste nel mostrare quali siano le condizioni dell'esperienza e come le categorie siano in relazione con tali condizioni. Queste condizioni vengono individuate in tre fonti soggettive: senso, immaginazione e appercezione²⁰⁰. Su queste fonti si fondano, rispettivamente, la sinopsi a priori del molteplice, la sintesi di questo molteplice e l'unità di questa sintesi. Ora avendo ognuna di queste facoltà un duplice uso, sia empirico che trascendentale, si vuole indagare il secondo considerato come fondativo dell'ordine fenomenico, solo riguardo l'immaginazione e l'appercezione, perché del senso già si è trattato nell'Estetica trascendentale. In primo luogo Kant afferma, in quella che può essere definita la prefazione alla deduzione soggettiva, una condizione necessaria che il concetto puro, per essere concetto di un oggetto, deve soddisfare: riferirsi alle intuizioni, senza le quali non può mai esserci dato un oggetto. Ciò spiega perché nella prima edizione le categorie verranno ad essere «articolarioni del mondo intuitivo stesso»²⁰¹. Questo rapporto così intimo con l'intuizione, sebbene rafforzi l'aspetto oggettivo delle categorie ne mette in discussione la loro indipendenza, come forme del pensare, mere funzioni logiche; del resto questo sarà uno dei motivi che indurranno il filosofo a modificare il testo della prima deduzione.

Riprendiamo ora il filo dell'argomentazione kantiana. Kant muove dalla semplice constatazione che la conoscenza come «totalità di rappresentazioni comparate e connesse»²⁰² implica che fra le rappresentazioni vi deve essere un vincolo. Dunque quando la forma della sensibilità mi offre il molteplice come sinossi, cioè come un colpo d'occhio generale, è necessaria sempre una sintesi fondata sulla spontaneità, intesa come immaginazione. Ma questa spontaneità, presa in un senso più lato, è «il fondamento di una triplice sintesi che si ha necessariamente in ogni conoscenza»²⁰³, cioè una sintesi che si articola in tre fasi, dove l'una implica l'altra, del resto è proprio la «spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, raccolto e unificato; per cavarne...una conoscenza. Questo atto [è la] sintesi»²⁰⁴. Queste tre funzioni come già abbiamo detto rimandano a tre facoltà che fondano la reale possibilità dell'intelletto e

¹⁹⁸ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.107 (KGS III, s. 105).

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p.109, n (KGS IV, s. 74).

²⁰¹ H.J. De Vleeschauwer, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, cit., p.115.

²⁰² E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 526 (KGS IV, s. 76).

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p.94 (KGS III, s. 91).

rispondono alla domanda che Kant si poneva nella Prefazione: “come è possibile la facoltà stessa di pensare?”

La prima sintesi è quella dell'apprensione nell'intuizione. Ma in quale forma dell'intuizione? Del tempo naturalmente in quanto più universale rispetto allo spazio in quanto forma del senso interno, tramite cui ogni rappresentazione appartiene al soggetto. Questa forma dell'intuizione, sebbene abbia dato un ordine alle rappresentazioni, non può raggiungere la visione del molteplice in quanto tale perché ogni rappresentazione(sensazione), essendo contenuta in un istante, appare come unità a se stante, ed è così difficile cogliere il trascorrere del molteplice in quanto tale. Da qui sorge la necessità della sintesi dell'immaginazione come apprensione «in quanto si esercita immediatamente»²⁰⁵, cioè appena i sensi vengono affetti dagli oggetti, e del resto se l'intuizione è immediata anche la sintesi che dà unità a questa intuizione non può essere altrimenti. E' importante tener presente la natura dell'immaginazione che, in quanto si esercita su un molteplice puro, è anch'essa pura e anche produttiva. Ora la sintesi dell'immaginazione nell'apprendere tale molteplice lo produce «sempre successivamente nello spirito»²⁰⁶, è un passare attraverso, un percorrerlo, che permette di raccoglierlo, sicché le diverse rappresentazioni del fenomeno ci appaiono come successive e insieme unite l'una all'altra. Ma la sintesi dell'apprensione del molteplice implica la sintesi riproduttiva dell'immaginazione²⁰⁷, perché non basta da sola a farci conoscere il fenomeno, inteso come oggetto empirico, di cui è necessario farci un'immagine unitaria. Infatti se nel produrre le rappresentazioni di un fenomeno «perdessi[le precedenti rappresentazioni] sempre e non le riproducessi, giammai si potrebbe formare una rappresentazione intera»²⁰⁸. Kant presenta come esempio della necessità dell'intervento di una sintesi della riproduzione per l'acquisizione di un molteplice empirico un esempio tratto dalla geometria: la rappresentazione di una linea. Per rappresentarsi una linea bisogna pensare e tracciare una successione continua di punti, ma se non fosse presente la sintesi riproduttiva che riproduce i punti già tracciati, legando dunque i precedenti con quelli che via, via pensiero aggiunge, non potrei mai avere una rappresentazione unitaria, ma solo una rapsodia in sé dispersa. Dunque la sintesi riproduttiva dell'immaginazione fa intervenire nel processo conoscitivo «l'insieme delle fasi precedenti»²⁰⁹. Ma la sintesi effettuata dalla riproduzione non basta a darci una rappresentazione unitaria. Infatti è impossibile senza una terza sintesi, che è quella della ricognizione nel concetto, sia produrre nuove rappresentazioni spazio-temporali, sia legare le rappresentazioni di più fenomeni che ci vengono offerti nell'esperienza. Infatti questa sintesi ci dà la coscienza che nella produzione

²⁰⁵ *Ibid.*, p.538 (KGS IV, s. 89).

²⁰⁶ *Ibid.*, p.168 (KGS III, s. 168).

²⁰⁷ Questa facoltà di sintesi è definita da Kant quand'essa sia volontaria rievocazione del passato, come “memoria” E. Kant, *Antropologia pragmatica*, tr. it. G. Vidari, Bari, Laterza 1969, p.63 e sgg. (KGS VII, s. 182 u.f.).

²⁰⁸ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.529 (KGS IV, s. 79).

²⁰⁹ R. Ciafardone, *Critica della ragion pura. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci 2000, p. 117.

successiva delle rappresentazioni del molteplice viene adoperata sempre una medesima regola la quale permette di avere «coscienza dell'identità della funzione [nel] progredire da un'unità ad un'altra[nel processo sintetico]»²¹⁰. Kant allora, tentando di spiegare come tale sintesi sia possibile, offre l'esempio del contare per pervenire ad un certo numero. Ora contare vuol dire aggiungere, successivamente un'unità all'altra; pertanto se dimenticassimo le unità aggiunte, oppure se non riconoscessimo che le precedenti sono generate del medesimo atto con cui verranno aggiunte le altre non conoscerei il numero di unità di cui è composto un dato numero. Infatti il numero, in quanto è concetto che lega le diverse rappresentazioni, conferisce loro unità, la quale è resa possibile perché queste sono generate tramite una stessa regola, e proprio ciò ci permette di essere coscienti che ciò che sintetizziamo, nel caso delle unità del numero, è identico a ciò che abbiamo già sintetizzato. Kant poi definisce il numero, come «coscienza di unità della sintesi»²¹¹ cioè come la coscienza che «unifica il molteplice»²¹² perché lo sintetizza per il tramite della categoria e dunque lo legalizza. Questa unità della coscienza presente nell'atto conoscitivo è l'Appercezione trascendentale. L'appercezione è rappresentata come identica nel riferirsi a diverse rappresentazioni in tal senso la si può definire anche come l'elemento costante nel processo della rappresentazione. Infatti, riferendosi alla totalità delle rappresentazioni, essa è la condizione che si trova a priori a fondamento di tutti i concetti e di tutte le rappresentazioni, in caso contrario non potrebbero appartenerci alcuna rappresentazione. E dunque le categorie in quanto modi della ricognizione, intesi come concetti dell'unità sintetica hanno realtà oggettiva perché il loro fondamento è nell'appercezione che, riferendosi a tutti i fenomeni, permette anche alle categorie di riferirsi, indirettamente a quest'ultimi. Ora l'unità analitica dell'appercezione rende possibile il legame di tutti i fenomeni, la loro connessione perché tale connessione si rinvia all'identità della coscienza. Ma questa unità della coscienza, o coscienza analitica, si manifesta in virtù di due condizioni: la permanente identità dell'Io e la coscienza dell'identità dell'atto tramite cui il molteplice viene congiunto. Perciò «la coscienza necessaria dell'identità di se stesso è dunque insieme la coscienza di un'altrettanta necessaria unità nella sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti»²¹³.

Passiamo ora brevemente solo alla prima parte della deduzione oggettiva, cioè quella definita *von oben an* dall'alto in basso, contrapposta alla *von unten auf*, dal basso in alto. In questa sezione Kant interpreta l'intelletto come «l'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione»²¹⁴, totalmente opposto al concetto di intelletto presente nella seconda edizione dove è considerato solo come facente parte dell'appercezione. Questo rapporto tra appercezione e immaginazione, rende valido l'uso delle categorie in quanto queste due facoltà sono condizioni

²¹⁰ *Ibid.*, cit., p.118.

²¹¹ E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p.529 (KGS IV, s. 79).

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p. 532 (KGS IV, s. 82); Cfr «l'unità dell'appercezione è il fondamento trascendentale della necessaria conformità di tutti i fenomeni in un'esperienza» *Ibid.*, 541 (KGS IV, s. 93).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 537 (KGS IV, s. 89).

necessarie dell'esperienza. Nella deduzione *von oben an* muoviamo dal fondamento dell'oggettività fino a giungere al fenomeno. Dunque le nostre argomentazioni iniziano dall'appercezione in quanto condizione di unità di tutte le nostre rappresentazioni e condizione della loro stessa possibilità al fine di essere qualcosa per noi. Ora però un oggetto si presenta come unità sintetica, la quale presuppone un'unità che proviene dall'appercezione e una sintesi che proviene dall'immaginazione. Da questo rapporto originario tra immaginazione e appercezione, al fine di rendere possibile il manifestarsi di un oggetto inteso come unità sintetica del molteplice fenomenico, sorge l'intelletto e dunque la validità delle categorie in quanto concetti appartenenti alla natura dell'intelletto.

Uno dei limiti testuali e concettuali della prima edizione della Deduzione trascendentale è la scarsa chiarezza circa il modo con cui le categorie acquistano realtà oggettiva, limite che sarà superato nella seconda edizione. Ma, seppur non estremamente chiaro, vi è un brano che può far da tramite tra la deduzione soggettiva e quella oggettiva.

Kant afferma, nell'ultimo capoverso dell'ultima sezione della deduzione trascendentale, che «la nostra conoscenza non ha da fare se non con fenomeni, la cui possibilità sta in noi, il cui concatenamento e unità si trova solo in noi...deve precedere ogni esperienza e rendere questa...possibile per la forma. E da questo principio...è stata infatti ricavata anche la nostra deduzione delle categorie»²¹⁵. La limitazione della nostra sfera conoscitiva al fenomenico, al finito è la prima condizione che appare per l'uso valido delle categorie, in quanto possiamo giustamente asserire che “la possibilità sta in noi”. Questa possibilità del fenomeno è intesa dal filosofo come condizioni per l'apparirci dello stesso, le quali sono “concatenamento e unità” che non possono non risiedere in noi. Ma in questi due termini si possono scorgere due funzioni necessarie per provare la realtà oggettiva delle categorie, presenti entrambe nella deduzione soggettiva quanto in quella oggettiva: immaginazione e appercezione. Ecco perché la categoria è un concetto dell'unità sintetica.

3.3 Tempo e coscienza nella deduzione trascendentale della seconda edizione della Critica della ragione pura

Ora prima di affrontare la Deduzione trascendentale nella seconda versione studiamo alcuni aspetti relativi al suo posto nell'economia della seconda edizione della prima *Critica*.

²¹⁵ *Ibid.*, p.543 (KGS IV, s. 95).

La deduzione trascendentale, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, occupa tutto il secondo libro dell'Analitica dei concetti, e a sua volta, l'autore divide e articola la deduzione trascendentale in due momenti: nei paragrafi 13 e 14 che costituiscono una dichiarazione di intenti, e nella sezione seconda del libro secondo dell'analitica dei concetti paragrafi 15-27.

Precede la Deduzione trascendentale la deduzione metafisica delle categorie, e prima ancora della deduzione metafisica c'è un'introduzione articolata in quattro sezioni.

Il filosofo ribadisce ciò che aveva detto alla fine dell'Introduzione alla critica e alla fine e all'inizio dell'estetica : tramite l'intuizione gli oggetti ci sono dati, tramite l'intelletto sono pensati. Inoltre divide e ripartisce le sezioni della logica trascendentale in analitica e dialettica e differenzia la logica generale e formale dalla logica trascendentale.

Infatti ecco cosa dice nel primo paragrafo (il cui titolo è idea di una logica generale) dell'Introduzione intitolato idea di una logica trascendentale: «la nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo: la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per mezzo della prima, un oggetto ci viene dato; per mezzo della seconda, esso viene pensato in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo)»²¹⁶.

Ciò che va subito notato è la divisione costitutiva della nostra facoltà rappresentativa o conoscitiva, la quale si biforca in due "sorgenti fondamentali". Secondo Kant questo è un dato pacifico, evidente non ulteriormente indagabile, ma questo si giustifica in parte nell'assenza di un'intuizione intellettuale: questo gap metafisico, quest'assenza ontologica, determina un contraccolpo su tutto l'impianto gnoseologico della filosofia moderna: il soggetto conoscente si sfalda in una pluralità di facoltà, le quali contribuiscono in modo diverso e con rappresentazioni diverse alla costruzione e conoscenza dell'oggetto. Ora il problema sarà mettere in rapporto ciò che è stato separato all'origine. Il filosofo si trova di fronte ad un fatto, la cui prova più evidente è il conflitto della metafisica. Ora se ci fosse l'intuizione intellettuale non ci sarebbe conflitto tra i filosofi. I presunti risultati dell'intuizione intellettuale sono inficiati dalla precarietà dei risultati sostenuti dai filosofi wolffiani.

Poi si può riflettere anche su un altro dato: le impressioni sono rappresentazioni. Ora su queste rappresentazioni se ne aggiungono altre: quelle pure spazio e tempo. Ora però queste rappresentazioni agiscono, ordinano il molteplice quando gli viene offerto dai sensi sotto forma di sensazione. Se non c'è la sensazione spazio e tempo non agiscono. Ma allora si potrebbe osservare che le rappresentazioni pure sotto di esse hanno un molteplice puro oltre che empirico, il quale è

²¹⁶ I. Kant, *ibid.*, A 50/B74, p.167.

dato dal soggetto a se stesso, la cui unica fonte è la struttura della facoltà rappresentativa. Su questo punto Kant non sembra essere chiaro, anche se una soluzione può essere pensata dall'interprete: questo molteplice puro può essere utilizzato solo tramite l'intelletto e l'immaginazione. Ora l'immaginazione e l'intelletto utilizzano questo molteplice puro astraendo dalle particolari condizioni empiriche che danno luogo alla sensazione. Potremmo dire così: il molteplice puro è il frutto del lavoro astrattivo e costruttivo dell'intelletto e dell'immaginazione produttiva. Quando ad esempio un ricercatore matematico voglia considerare alcune proprietà del triangolo disegnato sulla carta traducendole in termini algebrici o trigonometrici, oppure considerando i lati del triangolo in linguaggio insiemistico come insieme infinito di punti. Ora il matematico avrà sempre bisogno della sensazione per comunicare le sue scoperte e le sue dimostrazioni, ma nel momento euristico-compositivo ne prescindeva oltre.

Dunque ribadisce Kant nel secondo capoverso che la sensibilità è la ricettività del nostro animo nel ricevere rappresentazioni tramite il modo in cui siamo modificati e l'intelletto è la facoltà di produrre da se stesso rappresentazioni. Ora questa capacità che il filosofo tedesco assegna all'intelletto è fondamentale. In un certo modo rappresenta una sorta di creatività. Produrre significa trarre da sé, in modo indipendente, dare luogo ad una rappresentazione che prima non c'era. Io posso pensare una serie di rappresentazioni e produrre una rappresentazione che unisca le rappresentazioni pensate oppure una rappresentazione che abbia un comune particolari noti concettuali rispetto ad una pensata prima. Ora perché Kant non dice creare, ma produrre? Eppure vero che il verbo usato dal filosofo significa anche creare oltre che produrre, ma guardiamo l'etimo della parola tedesca *hervorbringen*. La parola è composta dal verbo *bringen* che significa portare e dal prefisso *hervor* che significa portare fuori quindi letteralmente produrre è un portare fuori, un manifestare ciò che si aveva dentro.

In realtà l'intelletto non crea, ma produce perché ogni rappresentazione che viene prodotta dalla sua attività non può che manifestare l'intelletto: ogni concetto infatti unifica, congiunge, ma non crea perché il concetto di creazione implica l'eterogeneo: Dio crea qualcosa di diverso da sé, ma non crea piccoli dei. La produzione dà luogo a cose omogenee rispetto alla fonte da dove derivano; mentre la creazione dà luogo a cose eterogenee. Ora però la creazione e la produzione hanno un elemento comune: dare vita a ciò che prima non c'era, ad una nuova forma nel caso dell'intelletto umano. Inoltre, l'intelletto umano come quello divino può dare vita a cose nuove, diverse e in quantità infinita. Però c'è una diversità rispetto a quello divino, per funzionare almeno all'inizio ha bisogno di uno stimolo, di input, di un molteplice. L'intelletto divino invece dà forma e conferisce materia sempre nuova. Inoltre l'intelletto umano produce delle forme che hanno almeno sempre un elemento comune: la congiunzione. Invece l'intelletto divino può produrre forme come archetipi, dunque eterogenee tra loro. La forma categoriale o la funzione logica appaiono una cristallizzazione momentanea di un processo perenne. Consideriamo questi aspetti in modo metaforico, ad esempio,

ad un intelletto come ad una sorgente, al flusso delle sue rappresentazioni come a un corso d'acqua che esso forma e alla possibile cristallizzazione superficiale: quella superficie sono le categorie, ma l'acqua che continua a scorrere sotto è l'appercezione trascendentale.

Poi il filosofo dice altre cose interessanti nel corso del secondo capoverso: che queste due capacità non possono scambiarsi di ruolo e nessuna va anteposta all'altra.

Ora la prima sezione della Logica trascendentale si chiude in modo quasi sibillino: divide la logica generale dalla logica particolare, poi divide la logica generale in pura e applicata. Ma non dice se la logica trascendentale appartenga o meno alla logica dell'uso particolare ora secondo noi delle due l'una o appartiene o non appartiene, ma visto che Kant non ci dà una terza logica allora deve appartenere per forza ad un uso particolare solo che si cade in una contraddizione perché questa logica particolare fonda la logica dell'uso generale

La logica generale astrae da ogni contenuto cioè dal rapporto di questa con l'oggetto, ma ciò che cosa implica? L'astrazione è un'operazione analitica, io posso astrarre solo dopo aver pensato l'oggetto, le sue rappresentazioni date sotto le forme di spazio e tempo.

Scopo della logica trascendentale è studiare «concetti che si riferiscano a priori agli oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come atti del pensiero puro, e dunque come concetti»²¹⁷, sicché tale logica viene ad essere la «scienza che determini l'origine, l'estensione e l'oggettiva validità di tali conoscenze»²¹⁸.

Tali conoscenze in quanto leggi dell'intelletto e della ragione si riferiscono a priori agli oggetti. Questo marca la diversità tra le leggi dell'uso generale e le leggi di un particolare uso. Inoltre, Kant definisce l'analitica trascendentale una logica della verità perché tratta di quegli elementi senza i quali non «può essere assolutamente pensato alcun oggetto»²¹⁹.

Ma guardiamo cosa dice più avanti Kant: «Certo è una cosa molto attraente e molto seducente servirsi di queste conoscenze pure dell'intelletto, e delle sue pure proposizioni fondamentali, di per sé sole e al di là dei confini dell'esperienza, quando invece è solo unicamente quest'ultima che può procurarci la materia (gli oggetti) a cui poter applicare quei concetti puri dell'intelletto: ma in questa maniera l'intelletto corre il pericolo —mediante dei vuoti sofismi— di fare un uso materiale dei principi semplicemente formali dell'intelletto puro, e di giudicare indiscriminatamente anche su quegli oggetti che non ci sono dati, e che forse non ci potranno mai essere dati in alcun modo»²²⁰. Dunque, tenendo presente le due citazioni, senza categorie non possono essere pensati né i

²¹⁷ *Ibid.*, A57/B81, p.175

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, A63/B88, p. 183.

²²⁰ *Ibid.*

fenomeni né i noumeni. Inoltre, la logica trascendentale è un canone per giudicare l'uso empirico, da cui bisogna distinguere un suo uso scorretto di essa quando la si adopera come *organon* di un uso generale e illimitato «azzardandosi con il solo intelletto puro, a giudicare, ad asserire e a decidere alcunché, in senso sintetico, sugli oggetti in generale. In tal caso l'uso dell'intelletto risulterebbe un uso dialettico»²²¹.

È interessante poi notare, in questa analisi delle pagine kantiane che precedono la Deduzione trascendentale, proprio l'apertura del primo capitolo dell'Analitica dei concetti: «quando si mette in moto una facoltà conoscitiva, si mettono in evidenza – a seconda delle diverse occasioni – dei concetti differenti, i quali permettono di conoscere questa facoltà e si lasciano raccogliere in una trattazione più o meno dettagliata»²²². Qui va prestata massima attenzione al termine “occasione” e all'espressione “mette in moto”.

Noi conosciamo l'intelletto, che è atemporale, nel tempo, a partire da alcune occasioni che permettono il manifestarsi di certi concetti e di come queste occasioni, interpretate come sensazioni, siano esse stesse che mettano in gioco (*ins Spiel*) alcune categorie dell'intelletto, fornendo l'occasione per utilizzarle. Ora è vero che i concetti puri sono indipendenti da questa occasione, ma nel medesimo tempo ne dipendono per manifestarsi. Ma quest'occasione dipende dagli oggetti che stimolano la nostra facoltà rappresentativa. Questi concetti scaturiscono puri dall'intelletto, il quale è inteso come unità assoluta.

Teniamo presente, proprio studiando il termine occasione un altro passo di Kant: «noi seguiremo i concetti puri sino ai loro primi germi e alle loro prime disposizioni nell'intelletto umano, lì dove essi stanno pronti, fino a quando essi non vengano sviluppati in occasione dell'esperienza e, proprio mediante lo stesso intelletto – una volta liberati dalle condizioni empiriche che vi inerivano-, non vengano presentati nella loro purezza». E' interessante notare la presenza del termine occasione: l'esperienza è occasione per l'uso. Sviluppo del concetto fa pensare al principio, al giudizio. Ora l'intelletto non solo li usa nell'esperienza, ma li libera anche dall'esperienza, cioè li astrae da essa. Dunque il concetto a priori a-temporale per definizione, necessita del tempo per manifestarsi e dare pieno compimento alle sue articolazioni.

Va notato altresì che Kant implicitamente riconosce che viene prima il conoscere e poi il pensare perché le categorie vengono sviluppate in occasione dell'esperienza, sebbene da un punto di vista logico venga prima il pensare e poi il conoscere. La funzione logica si determina come categoria proprio unificando il molteplice ordinato da spazio e tempo. La funzione logica rimarrebbe in una sorta di bozzo senza lo stimolo dell'esperienza.

²²¹ *Ibid.*, A64/B89, p.185.

²²² *Ibid.* A67/B92, p. 189.

Del resto nell'introduzione nel primo paragrafo della distinzione della conoscenza pura e conoscenza empirica Kant afferma che «tutte le nostre conoscenze cominciano con l'esperienza da che cos'altro la nostra facoltà conoscitiva potrebbe essere provocata ad esercitarsi, se non dagli oggetti che toccano i nostri sensi, che da un lato producono rappresentazioni, dall'altro mettono in movimento l'attività del nostro intelletto, perché confronti, unisca o separi queste rappresentazioni, in tal modo la materia grezza delle impressioni sensili in una conoscenza degli oggetti che chiamiamo esperienza»²²³

Consideriamo ora la nozione di sintesi e il suo rapporto con la nozione di analisi. Dice il filosofo a proposito della nozione di sintesi che egli intende «quell'operazione che consiste nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza. Una tale sintesi è pura se il molteplice non è dato empiricamente, bensì a priori. Prima di ogni analisi delle nostre rappresentazioni, queste ultime devono esserci già date, e nessun concetto può nascere analiticamente, per quanto riguarda il suo contenuto»²²⁴.

Ora l'unità analitica fa due cose: produce i concetti comuni nati tramite astrazione, riflessione e comparazione; conferisce forma logica ai giudizi. Sono due cose diverse che non vanno sovrapposte. La forma logica è qualcosa di nuovo non nasce dall'analisi. L'intelletto assegna una particolare relazione, una modalità tramite la quale le rappresentazioni devono stare assieme. Ora la genesi della forma logica è da attribuirsi ad un atto meramente sintetico, unificante. Kant dice la stessa funzione che opera mediante l'unità analitica e l'unità sintetica. Una cosa è unificare un quid nel processo di acquisizione, un'altra è unificare una serie di rappresentazioni presenti nell'intelletto. Ad esempio, si chiederebbe Kant che differenza c'è tra l'atto meramente logico del giudizio che asserisce "una barca corre sul letto del fiume" come nella seconda Analogia dell'esperienza e l'atto gnoseologico-visivo del soggetto conoscente che vede una barca che corre sul fiume. Ora se teniamo presente che l'intelletto è la spontaneità delle rappresentazioni, cioè produce concetti o forme logiche, questo punto si chiarifica. L'intelletto nell'atto di sintetizzare diverse rappresentazioni produce un contenuto trascendentale (la categoria), ma nel momento in cui riflette sul contenuto appreso produce la forma logica. Non si comprende appieno la portata semantica e teoretica della distinzione delle due unità se si fa leva sulla differenza concetto comune/categoria. Il concetto comune sorge da un giudizio analitico, viceversa la forma logica vale in un giudizio sintetico. L'unità analitica conferisce una forma logica a giudizi sintetici a priori. Ma allora il problema di questo passo kantiano va ricondotto alla giusta comprensione dell'aggettivo che accompagna il sostantivo unità. L'unità analitica e l'unità sintetica operano in contesti diversi. L'unità è analitica quando si muove in un contesto, in un luogo che è l'intelletto stesso, si muove tra concetti, i quali a loro volta sono una molteplicità. Dunque l'unità analitica può fare diverse cose:

²²³ Ibid., B1, p. 69

²²⁴ Ibid., A77/B103, p.203

scomporre, analizzare e riflettere sulle note di un concetto, ma anche sintetizzare concetti diversi, riempiendo il concetto vuoto. Dunque tale processo dà luogo a nuovi concetti sebbene non aggiungano nulla di nuovo. Ora questi concetti entro cui si muove l'intelletto analitico sono sempre soggetti o predicati possibili. Nell'unità sintetica io non posso invertire il soggetto con il predicato, nell'unità analitica sì. Inoltre le dodici forme logiche debbono valere per tre distinte categorie di giudizi: sintetici a priori, sintetici a posteriori e analitici. Mentre l'unità sintetica si trova solo nei giudizi sintetici a priori. Il giudizio sintetico a priori è il luogo d'incontro tra le due unità (pensiamo anche ai giudizi sintetici a priori metafisici, del tipo Dio esiste). Unità analitica mette in relazione non più il molteplice puro o empirico considerato attraverso spazio e tempo, ma questo molteplice considerato come o soggetto o predicato. L'unità analitica ha la possibilità di invertire soggetto e predicato, ma questo è un potere dell'analisi. Dunque dobbiamo considerare l'unità analitica non solo come un intelletto che riflette sul dato acquisito dalla sintesi dell'altra unità, ma anche come unità che conferisce una modalità di relazione ad una molteplicità di rappresentazioni concettuali. Nel giudizio sintetico a priori si incontrano le due unità. La forma logica non nasce da un processo analitico di comparazione o riflessione è il frutto della spontaneità dell'intelletto, essa modella la relazione tra rappresentazioni. In base a questa forma può avvenire la vera e propria analisi.

La forma logica del giudizio è la traduzione logico formale di un processo gnoseologico-costruttivo. L'unità sintetica si rivolge al molteplice in un'intuizione, mentre l'unità analitica si rivolge alle rappresentazioni in un giudizio. Il molteplice a cui si rivolge l'unità sintetica è eterogeneo rispetto all'intelletto, mentre il molteplice a cui si rivolge l'unità analitica è omogeneo con l'intelletto. Ora è chiaro che se l'unità sintetica fosse quella che varrebbe per tutti i giudizi sintetici a priori non potrebbe valere per i giudizi sintetici a priori non validi cioè quelli metafisici. In un giudizio sintetico a priori metafisico come Dio esiste il soggetto conoscente sta adoperando l'unità analitica non quella sintetica, ma nonostante ciò sta facendo una sintesi

Inoltre, si potrebbe considerare la copula il vero ponte di passaggio da un'unità ad un'altra. La copula mette in collegamento soggetto e predicato nella dodici forme logiche ciò che rimane costante è la copula. Nella sintesi a priori è l'appercezione trascendentale la copula.

Le categorie sono «concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera l'intuizione di quell'oggetto in quanto determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare. Così la funzione del giudizio categorico – l'abbiamo vista – è quella di mettere in relazione il soggetto con il predicato, dicendo per esempio: tutti i corpi sono divisibili. Solo che rispetto all'uso semplicemente logico dell'intelletto, resta indeterminato a quale dei due concetti si voglia assegnare la funzione di soggetto, e a quale quella di predicato. E difatti si può dire: qualche divisibile è un corpo. Per quanto riguarda invece la categoria di sostanza, se io porto sotto di essa il

concetto di un corpo, l'intuizione empirica di questo corpo nell'esperienza dovrà essere determinata sempre e soltanto come soggetto, e mai come semplice predicato. Lo stesso vale per tutte le altre categorie»²²⁵.

Inversione soggetto predicato dell'unità analitica che non può essere fatta dall'altra unità. Ma perché? Ora l'unità sintetica unifica il molteplice che ha già un ordine, conferito dalla forma del tempo, su cui l'intelletto non può fare nulla. Inoltre bisogna tener presente che la sensazione nel suo manifestarsi è indipendente dal soggetto conoscente. Ora la conoscenza riferendosi a sensazioni non può sempre modificare l'ordine della loro manifestazione. Se io guardo una casa o una barca che scende lungo il fiume non posso non seguire un certo ordine conferito dal soggetto conoscente, ma che in parte dipende dalla sensazione: se il soggetto perdesse improvvisamente la vista non potrebbe continuare la sua sintesi e la successiva unificazione categoriale.

Si comprende così anche un altro passo kantiano dove si afferma che le intuizioni affettano i concetti farebbe pensare quasi ad un ordine a cui non possono non aderire categorie. Tale rapporto può essere considerato in modo analogo alla relazione che sussiste tra rappresentazione e rappresentato, anzi si potrebbe considerare l'atto rappresentativo rivolto ad altro da sé e l'atto rappresentativo rivolto verso di sé. C'è sempre un'ulteriorità del rappresentare rispetto al rappresentato che solo l'intuizione intellettuale potrebbe colmare. Quando l'attività rappresentativa rivolge a se stessa la sua capacità inevitabilmente si apre un solco, uno iato tra ciò che essa è da come si rappresenta : perché si rappresenta mediante rappresentazioni, ma le rappresentazioni dell'attività rappresentativa non esauriscono e non possono pienamente manifestare la fonte da cui promanano. Ogni volta che l'unità analitica pronuncia io penso, l'unità sintetica ha dovuto operare una nuova sintesi tra l'attività unificatrice originaria, la coscienza numerica di tale unità , ma tale rappresentazione dà luogo ad una nuova sintesi e ad una nuova coscienza della sintesi. Tutto ciò fa pensare ad una sorta di terzo uomo.

²²⁵ Ibid. B 129, p.237.

3.4 La nozione di memoria in Kant e Bergson

Il *Saggio sui dati immediati della coscienza* lasciava non del tutto chiariti due nodi problematici della teoresi bergsoniana: il rapporto tra la molteplicità degli stati di coscienza e l'opposizione ontologica tra durata e spazio. Proprio da questo viluppo di problemi muove la teorizzazione della memoria nella seconda grande opera del filosofo francese. Nel secondo capitolo di *Materia e memoria* Bergson teorizza una doppia nozione di memoria

La materia è un insieme di immagini che esistono in sé, dove l'immagine è a metà strada tra la rappresentazione e l'oggetto.

La totalità delle immagini è legata da una solidarietà di rapporti reciproci di azione e reazione. Questo reciproco scambio motorio evita che un'immagine-movimento prevalga su un'altra. In questo reciproco scambio, dove non si rompe mai l'equilibrio tra ciò che agisce e ciò che reagisce, perciò l'insieme delle immagini possiede una coscienza potenziale, che non si manifesta fino a quando questo equilibrio non si rompe. L'insieme delle azioni e delle reazioni si neutralizzano.

L'organismo vivente è un centro di riferimento di un complesso di altre immagini che si dispongono e si subordinano attorno ad esso. Così come il mio corpo è un'immagine che si stacca dalle altre questa immagine è il mio corpo.

Ma che cosa permette alla percezione di essere un atto selettivo? L'indeterminazione dei moti cerebrali: la nostra rappresentazione delle cose nasce dal riflesso contro la nostra libertà.

Ma che differenza sussiste tra l'immagine come presenza, cioè la materia in sé e l'immagine come rappresentazione, cioè la materia rappresentata. C'è una differenza di grado. Nella rappresentazione siamo nella parte, nella materia siamo nel tutto. "La materia è qualcosa di più, ma non di diverso da ciò che è dato nella rappresentazione"

Alla percezione del presente si mescolano continuamente le immagini del passato. Tramite queste immagini del passato noi percepiamo la materia in noi. B. definisce la memoria pura che nell'esperienza concreta ci dà quel che si aggiunge alla materia. Nel fenomeno della memoria noi cogliamo la realtà dello spirito, perché la memoria è indipendente dalla materia.

La materia è istantaneità, priva di durata- *mens momentanea sine recordatione*(Leibniz). Lo spirito è attività rievocativa per eccellenza, senza questa capacità non si conserverebbe.

La memoria è coestensiva alla coscienza, perché ritiene, trattiene e allinea gli uni di seguito agli altri tutti i nostri stati via via che si producono. La memoria pura è il ripensamento attivo di quel passato che è la nostra storia. Si badi bene che ricordare non è il semplice immaginare, ma ricordare è cercare quell'immagine che mi riconduce al passato.

La memoria-abitudine è tesa verso l'azione, essa prolunga l'effetto delle immagini, per la loro utilità.

La memoria pura è sganciata dall'azione, è la vita del passato, dove i ricordi emergono alla luce della coscienza senza un significativo vantaggio per la situazione attuale.

Con la memoria raggiungiamo la durata, perché la memoria ci svincola dal flusso delle cose, dal ritmo della necessità.

La memoria ha il potere di contrarre molteplici momenti in uno solo, sicché la coscienza li possa cogliere in un'unica intuizione. La memoria assume la capacità di contrarre e fondere i ricordi del passato secondo gradi diversi di coscienza, lungo i quali lo spirito si muove. Questa contrazione del quantitativo genera un salto qualitativo. Non siamo nella ripetizione dell'identico, ma nella soggettività personale.

Ora afferma Bergson che il nostro passato si fissa automaticamente, è una realtà che sopravvive a se stessa, prolungandosi nel presente. Ma allora il nostro spirito si riduce ai nostri ricordi? I ricordi si conservano non sullo stesso piano, ma a distanze diverse dallo stato corporeo presente. La totalità delle nostre esperienze passate può essere rivissuta in modi diversi a seconda dei livelli di coscienza. Questi stati o strati di coscienza non sono dati, ma sono ricreati dallo spirito nel muoversi da un livello ad un altro di coscienza.

In questo movimento lo spirito opera una condensazione o contrazione di stati di coscienza più profondi, mentre quelli più superficiali sono come dire diluiti. B. fa l'esempio della percezione luminosa, nella quale vengono contratte numerosissime vibrazioni. In una frazione di secondo che dura, la più breve percezione possibile vi è un numero incalcolabile di vibrazioni che prendono il posto l'una dell'altra. La nostra percezione si rivela essere un'incalcolabile quantità di elementi rammemorati. La nostra percezione è già memoria: noi percepiamo il passato. Nella percezione di rosso c'è un salto qualitativo, non riducibile alla molteplicità delle vibrazioni contratte. Parimenti una molteplicità di sensazioni si può fondere in uno stato d'animo, in un sentimento. E la fusione di più stati d'animo Il nostro carattere è la sintesi attuale di tutti i nostri stati passati.

Appendice

Henri Bergson

Corso di storia della filosofia moderna, Lezioni sulla *Critica della ragion pura*²²⁶

PREFAZIONE DELLA “CRITICA DELLA RAGION PURA”

La seconda edizione della *Critica della ragion pura* presenta una prefazione importante dove Kant riassume, in modo conciso, tutta la sua opera e allo stesso tempo mostra il suo metodo e il punto di partenza. Kant dice che dai tempi antichi i matematici hanno preso dai Greci il carattere di una scienza sicura. È probabile che questa scienza si tasterà per molto tempo e che il cambiamento che ha fatto dei matematici, che sono rimasti, una scienza sicura, fu l'effetto di una rivoluzione intellettuale operata dalla felice idea di un solo uomo. In effetti il primo che ha dimostrato¹ una proposizione geometrica (teorema del triangolo isoscele) è stato colpito da una grande luce, poiché “egli si è accorto che non bisogna solo guardare la figura, ma bisogna vedere ciò che si pensa *a priori* del concetto stesso”. È partendo dall'idea del triangolo isoscele e analizzando questa idea², invece di iniziare dall'oggetto e quindi dall'esperienza, che Talete, o altri, ha fondato la scienza matematica. La fisica³ ci mette più tempo a trovare la sua strada. Quando Galileo ha spinto delle palline, di cui aveva scelto il peso, su un piano inclinato e quando Torricelli ha fatto supportare all'aria un peso che già sapeva essere uguale a quello di una colonnina d'acqua a lui conosciuta, allora la luce appare nella mente dei fisici. Essi hanno capito che la ragione non vede chiaramente ciò che produce, ma essa deve “essere in anticipo⁴” e invece di lasciarsi condurre dalla natura, la deve interrogare. “La ragione deve affrontare la natura, non come uno scolaro che si lascia guidare dal suo maestro, ma come un giudice che interroga dei testimoni. In breve, i matematici e i fisici hanno avuto un periodo di brancolamento dove essi andavano dalla cosa all'idea, dal condizionato alla condizione, dall'oggetto al soggetto. Essi hanno trovato la “loro strada regale” quando sono orientati nella direzione inversa, andando dall'idea che noi abbiamo all'esperienza, dall'idea alla cosa, dalla condizione al condizionato, infine dal soggetto all'oggetto.

La metafisica⁵ non ha avuto la fortuna di potersi tracciare un cammino scientifico certo e pertanto essa è la scienza più antica, “quella che sopravvive se tutte le altre saranno inghiottite nel vortice delle barbarie”. Bisogna ripercorrere il cammino della metafisica, questa scienza sembra

²²⁶ H. Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. la Critique de la raison pure*, Puf, Paris 1995, pp.131-197.

essere che “un’arena destinata a dei giochi stabiliti per sviluppare le forze”. Il metodo seguito fino a qui è certamente stato un metodo di brancolamento, come quello che ha dovuto precedere la geometria vera e la fisica vera. Dunque chiediamoci, dice Kant, se non possiamo seguire l’esempio della fisica e della geometria. Fino a qui si è creduto, ed è stato il postulato di tutta la metafisica, che la nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti. Proviamoci supponendo che gli oggetti devono regolarsi sulla nostra conoscenza. Una forma di questo genere in metafisica sarebbe paragonabile a quella di Copernico⁶, “il quale vedeva che non serviva a niente, per spiegare i movimenti dei corpi celesti, di supporre che gli astri si muovessero intorno allo spettatore provando se non fosse meglio supporre che è lo spettatore che gira, mentre gli astri sono immobili”. All’inizio questo metodo applicato alla metafisica, sembra dover sopprimere delle difficoltà evidenti. In effetti, se ci sono delle intuizioni e dei

¹ Bergson cita parola per parola il testo di Kant, *Critica della ragion pura*, III, p. 9. Poi lo cita di nuovo senza indicare cosa.

² Questa parola non è usata da Kant il quale stima i matematici precedenti dai giudizi sintetici *a priori*, *Critica della ragion pura*, Introduzione, Ak, III, p. 36

³ *Op. cit.*, p. 10

⁴ Delamare e Marty (ediz. Pléiade) traducono: essere avanti

⁵ *Op. cit.*, p. 11-12. Bergson si attiene al testo

⁶ *Op. cit.*, p. 12

concetti *a priori*, cioè se vi è nella nostra mente qualcosa di anteriore all’esperienza e di indipendente all’esperienza e se la conoscenza che abbiamo delle cose è compatibile a queste intuizioni e a questi concetti, questo accordo potrebbe spiegarsi nell’antica ipotesi metafisica dell’esistenza di uno spazio di armonia prestabilita tra la nostra mente e le cose. È una spiegazione pigra, non valida. La difficoltà svanisce al contrario se si suppone che le cose si regolano sulla nostra mente, cioè che le cose non possono essere conosciute e non possono diventare degli oggetti di conoscenza, tranne alla condizione di piegarsi alle nostre intuizioni e ai nostri concetti. In breve, “conosciamo *a priori* solo gli oggetti che ci siamo messi in noi”.

Questa è la prima parte della prefazione dove Kant dà un’idea generale del suo metodo e propone un cambiamento del punto di vista della metafisica. Osserviamo poi che il nervo dell’argomentazione kantiana è un paragone tra la metafisica e la scienza positiva⁷. A sostegno del metodo che propone, Kant enuncia implicitamente un ragionamento per analogia, il quale potrebbe formularsi così: le scienze, geometria e fisica, pretendono di raggiungere il reale. Esse si sono affermate come scienze dal giorno in cui sono partite dalla mente per discendere alle cose, per poi risalire dalle cose alla mente, dunque la metafisica, che pretende di raggiungere il reale, non deve partire dalle cose, ma dal pensiero. Allo stesso tempo, Kant ammette che il prossimo passo della metafisica consiste nel subordinare il pensiero alle cose, in modo tale che la metafisica sarebbe stata

governata, fino ai suoi tempi, dal principio di Aristotele: l'intelligenza è smossa dall'intelligibile⁸. Ecco di seguito i risultati generali indicati da Kant ai quali porterà questa metafisica definitiva. "Questo metodo darà uno strano risultato che è, seguendo ogni apparenza, molto svantaggiosa per questa scienza. Questo risultato non è altro che la dimostrazione che noi non possiamo mai superare con la conoscenza i limiti dell'esperienza sensibile, che sarebbe il fine essenziale della metafisica." Ma il risultato non è svantaggioso solo in apparenza. In effetti, questa nuova metafisica, mostrandoci che non possiamo superare i limiti dell'esperienza, ci mostra anche il perché noi vogliamo superarla a tutti i costi. Vogliamo superare l'esperienza perché essa ci dà soltanto il "condizionato" il quale presuppone l'incondizionato⁹, affinché la serie delle condizioni sia perfetta. Ma pensare l'incondizionato sarebbe contraddittorio. C'è solo un modo per eliminare questa contraddizione e con esso, precisamente, dice Kant, la nostra ipotesi iniziale è verificata: supporre che l'incondizionato debba essere trovato nelle cose stesse, le "cose in sé", ma che queste cose in sé ci scappano completamente, perché la nostra conoscenza si regola sulle leggi del nostro pensiero. La metafisica, "una volta introdotta da questa critica nella strada sicura della scienza, raccoglie perfettamente tutti i campi di conoscenza del suo oggetto, di conseguenza essa può adempiere alla sua opera e trasmettere ai posteri un capitale che non aumenterà mai. Ora ci si chiede quali sono i tesori della scienza che pensiamo di lasciare ai nostri nipoti in una metafisica così ridotta all'immobilità¹⁰. Si crederà che l'utilità ne è completamente negativa". Secondo Kant questo sarebbe un errore grave e guardandolo più tardi si vedrebbe che questa critica ha delle conseguenze e un'utilità positive¹¹.

⁷ "...Questo metodo, imitato dal fisico", scrive Kant nella nota Ak, p. 13

⁸ Aristotele, *Metafisica*, Lambda, 1072 a 30

⁹ Kant, *op. cit.*, p.14

¹⁰ Una traduzione più esatta: "... Per un magistero che non può ricevere incrementi". Ma la traduzione di Bergson è senza dubbio suggestiva al suo pensiero sul soggetto.

¹¹ *Op. cit.*, Ak, III, p.16. Vedere anche, *op. cit.*, Prima ediz. Ak, IV, p. 239-340.

In effetti, colui che si applica al punto di vista della metafisica dogmatica, cioè corrente, ammette senza alcuna restrizione i principi usati dall'intelletto nell'esperienza e perché egli amplia indebitamente l'uso e l'applicazione di questi principi, sarà portato a inglobare tutto nel dominio dell'esperienza, o, come dice Kant, della sensibilità. Lì si troveranno compromesse le verità morali¹², la cui importanza è capitale. In altri termini, se non si criticano i principi della conoscenza e se la metafisica non consiste in questa critica, come i principi della conoscenza, così che si potrà dimostrare che sono unicamente destinati a organizzare l'esperienza e a convergere al meccanismo,

il quale invaderà tutto. Al contrario, la *Critica della ragione pura*, nuova metafisica, restringendo l'uso di questi principi, ci permetterà di credere a certe verità di ordine superiore. Prendiamo un esempio, la libertà. Kant annuncia che dimostrerà che lo spazio e il tempo sono delle forme dell'intuizione sensibile, di conseguenza delle semplici condizioni dell'esistenza delle cose come fenomeno; quindi non possiamo conoscere nessun oggetto come cosa in sé, ma solo come fenomeno. Da qui risulta che ogni conoscenza razionale, speculativa, si riduce ai soli oggetti dell'esperienza. Tuttavia, possiamo sempre pensare¹³ a questi oggetti come esistenti in sé e dobbiamo anche pensarli così, poiché seguirebbe l'assurdità che ci sono dei fenomeni, cioè delle apparenze, e tuttavia nulla che apparisse. Se ora si trascurasse questa distinzione degli oggetti dell'esperienza, da una parte, delle cose in sé, dall'altra, distinzione che risulta immediatamente dalla critica della ragion pura. Allora il principio di causalità, e di conseguenza il meccanismo della natura, saranno validi necessariamente per tutte le cose in generale. Non potrò più dire, senza cadere in una contraddizione evidente, che la mia volontà è da una parte libera e dall'altra è sottomessa alla necessità della natura. Questa sarebbe una contraddizione, perché parlando della volontà della mia anima, attribuirei un solo senso, quello della cosa in generale, non avendo fatto la distinzione dei fenomeni e delle cose in sé. Ora, questa distinzione è l'opera stessa della critica della ragion pura. Grazie a questa critica posso dire che la stessa volontà, considerata come fenomeno, è necessariamente conforme alla legge fisica, di conseguenza non è libera; considerandola come cosa in sé, indipendente da questa legge, è libera¹⁴. Ora, senza dubbio, quando osservo quest'ultimo punto di vista, cioè della cosa in sé, non posso affermare, conoscere, ma posso almeno concepire, cioè posso affermare, per quanto riguarda la libertà, che non ci sono contraddizioni alla sua esistenza. Essa diventa possibile, invece di essere impossibile, nella prima ipotesi implicava una contraddizione. Allora, supponiamo che la morale esige la libertà come attributo della nostra volontà, come ha stabilito la critica della ragion pura che questa libertà era possibile, allora possiamo ammetterla e, come dice Kant, "la morale e la fisica sono riconosciute possibili nello stesso momento"¹⁵. Se invece stabiliva che la libertà è inconcepibile, poiché contraddice un principio valido senza restrizioni, allora "la supposizione della morale dovrebbe necessariamente cedere il posto a quella della fisica", perché non possiamo accettare una contraddizione.

Si potrebbe dire altrettanto dell'idea di Dio, aggiunge Kant, dell'idea dell'anima, considerata come un essere semplice, dell'idea dell'immortalità¹⁶. Tutti questi concetti non possono essere ammessi, benché pretesi dall'uso pratico della ragione, se trasciniamo prima

¹² *Op, cit.*, Ak, III, p.16

¹³ Kant insiste qui sulla differenza che fa tra *conoscere* e *pensare*, *op, cit.*, p. 17-18

¹⁴ *Op, cit.*, p. 18

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

alla ragione speculativa le sue pretese alle idee trascendentali (cioè la sua pretesa di superare l'esperienza). In effetti, la ragione speculativa, per ottenere questi concetti, ha bisogno di principi che, riferendosi unicamente all'esperienza possibile, trasformano sempre in fenomeno le cose superiori all'esperienza, alle quali si applicano, "e da lì, rendono possibile ogni estensione pratica della ragione pura. Dovevo dunque abolire la scienza per fare spazio alla fede". Il dogmatismo della metafisica, cioè la pretesa di avanzare in questa scienza senza la critica della ragione pura, è la vera fonte dell'incredulità morale¹⁷.

Riassumiamo quest'ultima parte. Kant indica i risultati generali della sua critica, essa ci farà vedere che la conoscenza è condizionata dall'essenza, ciò che ci chiuderà il mondo delle cose in sé. Ma se questo mondo ci viene chiuso, esiste. Se condizioniamo gli oggetti dell'esperienza, esiste un incondizionato. Questo incondizionato possiamo solo concepirlo. La sua esistenza è possibile solo sotto una determinata forma, Ma se d'altra parte ci sono delle ragioni pratiche o morali per cui questa realtà sia condizionata o incondizionata, potremmo affermarla così, o almeno la postuliamo. Al contrario il metodo inverso, il dogmatismo metafisico, che, invece di condizionare gli oggetti in base al pensiero, regola il pensiero in base agli oggetti, questo metodo inverso invece di portare a due ordini di esistenza, da una parte i fenomeni, dall'altra le cose in sé, può portare a un solo ordine di esistenza. Quindi se qualche principio morale, se qualche principio di azione, come la libertà è in contraddizione con una legge sempre verificata e necessaria, come quella di causalità, la morale cede. Per riassumere il tutto, quando nel dogmatismo metafisico si arriva a una contraddizione è la morale che ne paga il prezzo. Dunque, alla fine Kant mette al di sopra di ogni discussione il principio di contraddizione ed è perché seguendo la via, che lui chiama dogmatica, quella della vecchia metafisica, che si arriva a delle contraddizioni che possono essere risolte solo dal sacrificio delle verità morali, come la libertà. È per questa ragione che, non volendo né rinunciare ai postulati morali né accettare le contraddizioni, Kant ritiene come sola possibilità accettabile la metafisica critica, il cui scopo è quello di condividere le esistenze, di arrivare a due ordini di esistenza; da una parte gli oggetti dell'esperienza, i fenomeni, dall'altra le cose in sé.

L'INTRODUZIONE ALLA "CRITICA DELLA RAGIONE PURA"

In questa Introduzione Kant espone con termini precisi quello che chiama il problema della ragione pura. Riassumiamo le considerazioni per cui è indotto a formulare la domanda principale: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Tutte le nostre conoscenze, dice Kant, cominciano

con l'esperienza¹⁸. In effetti, da cosa la facoltà di conoscere può essere indotta ad esercitarsi se non dagli oggetti che influenzano i nostri sensi? Ma se tutte le nostre conoscenze cominciano con l'esperienza, non significa che continuano con essa, poiché “può essere che la conoscenza stessa che ci arriva dall'esperienza sia un composto di ciò che riceviamo dalle sensazioni e di ciò che viene prodotto dalla nostra facoltà di conoscere”. È dunque una questione che deve essere esaminata da vicino: sapere se c'è una conoscenza indipendente all'esperienza. Chiamiamo *a priori* una conoscenza di questo tipo, se esiste; si chiamano *a posteriori* le conoscenze che si basano sull'esperienza.

¹⁷ Bergson, che si limita a tradurre questo passo celebre (Ak, III, p.19), aggiusta l'ultima parola: *morale*

¹⁸ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 27

Quali sono le caratteristiche di una conoscenza *a priori*? Chiariamo bene l'incatenamento delle idee: Kant procede per ipotesi. La sua argomentazione potrebbe formularsi così: se ci sono delle conoscenze *a priori* che caratteristiche deve presentare? Secondo Kant ci sono due caratteristiche che devono sicuramente distinguere una conoscenza pura da una empirica. (Kant chiama pura una conoscenza *a priori* che non ha nulla di empirico). 1° L'esperienza ci insegna che una cosa è tale, ma non ci insegna che una cosa possa essere altro. Quindi ogni proposizione necessaria¹⁹ è una conoscenza *a priori*. 2° I giudizi dati dall'esperienza non sono mai universali, essi sono generali, il che significa che, fino a ora, non si è trovata nessuna eccezione. Al contrario, un giudizio essenzialmente universale, cioè di una tale natura dove nessuna eccezione sembri possibile, è possibile, ma non deriva dall'esperienza. Bisogna distinguere tra l'universalità empirica²⁰ e l'universalità rigorosa. La prima esiste solo nei fatti, la seconda esiste in diritto. Quindi la necessità e l'universalità assolute sono le caratteristiche certe di una conoscenza *a priori*.

Si noti per inciso che Kant considera da una parte la necessità e dall'altra l'universalità rigorosa, la quale non è che un'altra forma di necessità, una specie di necessità, come delle caratteristiche irriducibili. Egli non tiene conto dell'opinione degli empiristi, opinione che doveva essere consolidata dall'evoluzionismo, in virtù della quale queste caratteristiche potrebbero essere acquisite. L'abitudine, secondo l'opinione degli empiristi del secolo scorso²¹, l'eredità secondo l'opinione degli evoluzionisti di questo secolo²² possono far sì che queste conoscenze acquisite dall'esperienza, consolidandosi e organizzandosi, possano far parte integrante dell'intelligenza, assumono questo carattere di necessità e di rigorosa universalità che Kant ritiene primordiali, irriducibili. Così, tra la conoscenza che Kant chiama induttiva, che presenterebbe un'universalità relativa, e la conoscenza che Kant chiama *a priori*, dove l'universalità sarebbe rigorosa, c'è solo una differenza di grado, di nome e di “età” delle esperienze. Ma, come vedremo in tutto il percorso

sulla *Critica*, è uno dei postulati della critica kantiana di tener conto del dato, dello stato attuale delle cose; non è spiegare, secondo il metodo di Kant, ma raccontare la storia²³. La spiegazione evoluzionista è storica. L'evoluzionismo ci fa assistere alla genesi dei concetti detti *a priori*. Una spiegazione di questo tipo non conterebbe agli occhi di Kant, perché penetra troppo l'irriducibilità dei due concetti di necessità e contingenza, senza tenere conto delle differenze di qualità tra i due concetti, egli non può ammettere che si passa da gradi insensibili, da differenze di quantità di esperienza, dall'una all'altra. Se tra le nostre conoscenze è necessario e rigorosamente universale, si potrà affermare che esse sono *a priori*.

Kant ci dice che, essendo determinate le caratteristiche della conoscenza *a priori*, è molto semplice mostrare che nella conoscenza umana ci sono dei giudizi necessari e rigorosamente universali, cioè dei giudizi puri *a priori*. Prendendo in considerazione un esempio preso dalle scienze, non resta che rivolgersi alle proposizioni matematiche. Prendendo un esempio comune dell'intelletto, si potrà citare questo principio che ogni cambiamento richiede una causa²⁴. Si può anche andare più lontano e, senza ricorrere a degli esempi, possiamo affermare come *a priori* l'esistenza di principi puri *a priori*, poiché come sarebbe possibile l'esperienza in principi di questo tipo?

¹⁹ *Op. cit.*, p. 28

²⁰ *Op. cit.*, p. 29

²¹ David Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, 1748

²² Herbert Spencer, *Principi di psicologia*, 1885

²³ Il punto di vista della genesi ha poco spazio in Kant e la *Storia della ragion pura* ne parla in sole tre pagine

²⁴ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 29

Dove è sicura l'esperienza se le regole che segue sono empiriche e contingenti? Devono, dunque, esistere dei giudizi o principi puri *a priori* e anche delle idee pure *a priori*²⁵. In effetti, prendete un'idea di un corpo e togliamole tutto ciò che ha di empirico, colore, durezza, pensatore, resterà lo spazio che non può essere sostituito dal pensiero. Si può quindi dire che lo spazio è dato *a priori*. Consideriamo un'altra idea qualunque, quella di un oggetto materiale o immateriale. Se le si tolgono tutte le qualità che rivela l'esperienza, resterebbe qualcosa che non riuscirebbe a essere astratta dal pensiero, che si impone necessariamente: ciò che fa sì che si pensi all'oggetto come una sostanza. Il concetto di sostanza, essendo presentato come necessario e rigorosamente universale, è *a priori*. Quindi nessuna esperienza sembrerebbe possibile all'inizio se non ci fossero i giudizi e i concetti *a priori*.

Ogni scienza implica dei giudizi e delle rappresentazioni *a priori*, cioè dei giudizi e delle rappresentazioni anteriori e superiori all'esperienza. Ma esiste una scienza in cui l'oggetto stesso, sembrerebbe essere superiore all'esperienza: la metafisica²⁶. Essa si pone al di fuori dell'esperienza,

senza interrogarsi sulla validità dei principi su cui si basa. “Ci si sarebbe già dovuto chiedere come l’intelletto possa avere delle conoscenze *a priori*, e di conseguenza, anche quelle portate, comprese, legittimate, che queste conoscenze possano avere. Nulla sarebbe stato più naturale, dice Kant, se con naturale si intende ciò che è ragionevole. Ma se con naturale si intende ciò che si fa di solito, niente è più naturale del lungo oblio di questa ricerca (...) poiché una volta attraversate le barriere dell’esperienza non si deve essere contraddetto da essa.”²⁷

Così, invece di criticare queste conoscenze *a priori*, è meglio farne un uso illimitato e arbitrario, lanciandosi nelle zone superiori a ogni esperienza, senza lasciarsi indietreggiare da nulla, se non dalla contraddizione interna, cosa che è sempre molto semplice da evitare se ci si mette un po’ di abilità nelle sue finzioni. Nella sua passione di capire le sue conoscenze, “la ragione crede di vedere l’infinito aprirsi davanti a sé. La colomba leggera²⁸, quando si divide in un volo rapido e libera l’aria di cui sente la resistenza, può essere che volerebbe meglio nel vuoto. È così che Platone, disdegnando il mondo sensibile che detiene la ragione nei limiti così stretti, si è avventurato oltre le ali delle idee, nello spazio vuoto dell’intelletto puro. Egli non percepisce che non avanza affatto, malgrado gli sforzi, poiché manca del punto di appoggio necessario a sostenersi e dove possa superare l’intelletto. Questo è il cammino ordinario della ragione umana che specula, essa innalza velocemente il suo edificio e solo molto tempo dopo si accerta se le fondamenta sono solide”.

Quindi l’errore della metafisica è stato di applicare senza critica delle regole di conoscenza *a priori* a degli oggetti, che sono privi di esperienza, Dio, l’immortalità dell’anima, ecc., il cui uso normale e ordinario si trova nell’esperienza. Bisogna criticare ogni conoscenza *a priori* per determinarne la portata e l’uso legittimo.

Noi diciamo che ogni metafisico scientifico deve ricercare come una conoscenza *a priori* è possibile. Ma ci sono sue parti nella conoscenza *a priori* e, di queste due parti, ce n’è una che interessa più specificamente, o quasi esclusivamente, la filosofia. Kant fa una distinzione tra il giudizio analitico e quello sintetico. In ogni giudizio, dice Kant, il rapporto del predicato al soggetto è possibile in due modi. Il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che gli è contenuto, oppure B è completamente estraneo ad A benché le sia legato da un giudizio, da un’affermazione.

²⁵ *Op, cit.*, p. 30

²⁶ *Op, cit.*, p. 31

²⁷ Bergson traduce liberamente il testo di Kant. Vedere Ak, III, p. 31

²⁸ *Op, cit.*, p. 32

Nel primo caso il giudizio è analitico, nel secondo è sintetico. Il giudizio potrebbe chiamarsi esplicativo nel primo caso, nel senso che l’attributo sviluppa il soggetto, e estensivo²⁹ nel secondo caso, perché nel giudizio sintetico l’attributo estende il soggetto, aggiunge qualcosa che non sarebbe potuto derivare dal soggetto solo con la scomposizione. Questo giudizio: tutti i corpi sono estesi, è analitico; al contrario questo giudizio: tutti i corpi sono pesanti, è sintetico. Ora, un giudizio

analitico non può basarsi sull'esperienza, poiché, per formare un giudizio analitico, non ho bisogno di uscire dall'idea che ho del soggetto, né di ricorrere alla testimonianza dell'esperienza.

Dunque i giudizi analitici sono *a priori*, Kant dice che essi sono spiegabili dal principio di contraddizione, dalla necessità di non contraddirmi affermando il contrario del contenuto del soggetto. Possiamo mettere da parte i giudizi e le conoscenze di ordine analitico, poiché si spiegano dal principio di contraddizione.

Restano i giudizi sintetici. Come è possibile un giudizio sintetico, cioè un giudizio dove il predicato aggiunge qualcosa al soggetto? I giudizi dell'esperienza³⁰, dice Kant, sono tutti sintetici, un buon numero di giudizi sintetici sono giudizi dell'esperienza. In effetti, quando l'idea dell'attributo non è contenuta nell'idea del soggetto, io non posso affermare in generale l'attributo del soggetto, ma devo ricorrere all'esperienza ed è l'esperienza che, in un certo senso, mi fa assistere alla sintesi. Non trovo l'attributo pensatore nella mia idea del corpo, ma se guardo l'esperienza, trovo il pensatore unito alla caratteristica dell'estensione, che è inerente al corpo. Posso capire la mia conoscenza, far diventare questo giudizio estensivo: i corpi sono pesanti. Ma se esistessero dei giudizi sintetici *a priori*³¹, la sintesi non potrebbe necessariamente più spiegarsi dalla sola necessità di non contraddirsi, dato che, per ipotesi, il soggetto non contiene l'attributo, il giudizio è sintetico. D'altra parte, questi giudizi sono *a priori*, non sarebbe più l'esperienza a portare alla sintesi. "Se devo uscire dal concetto A per conoscere un altro concetto B, come lui unito, a cosa vado a ricorrere, se non posso più rivolgermi all'esperienza? Sia questa proposizione: si arriva a una causa. Nel concetto di qualcosa che arriva non è implicata l'idea di una cosa completamente diversa da ciò che arriva e tale è la causa. Qual è qui la *x* sconosciuta sulla quale si appoggia l'intelletto quando crede di scoprire fuori dal concetto di A un predicato B che non gli appartiene e che concepisce come se gli appartenesse necessariamente? La vera domanda, il problema, è quello di sapere come i giudizi sintetici *a priori* sono possibili." Ma esistono questi principi sintetici *a priori*? La ragione li usa? Kant afferma che in tutte le scienze teoriche della ragione sono contenuti dei giudizi sintetici *a priori*.

1° *In matematica*: da una parte, le proposizioni matematiche sono necessarie e quindi *a priori*, d'altra parte, esse sono sintetiche, poiché non si può considerare la verità, anche la più semplice, come questa proposizione aritmetica³² $7+5=12$ senza riconoscere che essa è sintetica. In effetti, nell'idea del soggetto $7+5$ si troverà solo, con l'analisi, l'idea di unione di questi due membri in uno solo, in modo che per attenersi a un giudizio semplicemente analitico, basterà dire $7+5=$ un solo numero. Quando dico $7+5=12$, vado oltre, come mostrerà Kant nell'*Estetica trascendentale*, che ricorro a un'intuizione, cioè a una sintesi di un genere speciale. I giudizi aritmetici in generale sono sintetici *a priori*. Ancora di più questo vale per le proposizioni geometriche.

²⁹ *Op, cit.*, p. 33

³⁰ *Op, cit.*, p. 34

³¹ *Op, cit.*, p. 35

³² *Op, cit.*, p. 37

Questa proposizione: la linea retta³³ è il percorso più corto di un punto a un altro ed è *a priori* e necessario, è sintetico, poiché il concetto di retta è quello di una certa qualità che non contiene nulla di quantitativo. In modo che il concetto “più corto” sia aggiunto al soggetto e non possa derivare analiticamente dalla linea retta. Quindi la maggior parte delle proposizioni matematiche sono sintetiche *a priori*.

2° La fisica³⁴, secondo Kant, contiene dei giudizi sintetici *a priori*. Kant fa due esempi. In primo luogo, la quantità di materia resta invariabile in tutti i cambiamenti fisici. In secondo luogo, l'azione è sempre uguale alla reazione. Queste proposizioni sono necessarie e di conseguenza *a priori*, e anche sintetiche, in quanto non si potrebbe far uscire gli attributi del soggetto materia. Infine, la metafisica³⁵ non è ancora una scienza, ma è una ricerca e si può dire che, riguardo al suo scopo, essa comporta dei giudizi sintetici *a priori*, visto che consiste nel superare l'esperienza e a estendere la conoscenza *a priori*. Esempio: Il mondo deve avere un primo principio. Noi, dice Kant, in presenza di un problema unico che è il problema della ragione pura: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Ecco il problema. Secondo Kant, Hume è il solo che l'ha sospettato. Ma egli non ha tenuto conto dei matematici e non ha considerato che la fisica, di cui il principio, che è quello di causalità, non è evidentemente *a priori*. Egli ha visto il principio di causalità come un collegamento empirico, un dato dell'esperienza diventato abitudine della mente, da cui egli è arrivato all'impossibilità della nostra mente di superare l'esperienza. In altre parole, David Hume ha abbozzato una critica della ragione, sottomettendo a un esame approfondito il principio di causalità, che è la legge della nostra esperienza, ricercando l'origine di questo principio. Avendo creduto di aver trovato l'origine di questo principio nell'esperienza, è a essa che egli ha limitato la nostra conoscenza. Così, egli ha proceduto secondo il metodo critico, si è fermato perché, riportando la causalità alla successione abituale, egli non l'ha spiegata ma l'ha solo accennata. Gli stessi fondamenti della conoscenza della natura sono stati rovinati ed hanno portato allo scetticismo. Se Hume³⁶ avesse capito la domanda in modo generale, se ne avesse visto la portata, non si sarebbe limitato a esaminare il principio di causalità, avrebbe tenuto conto dei matematici, dove il carattere *a priori* dei principi è molto evidente, e allora invece di negare puramente e semplicemente l'*a priori*, avrebbe cercato come era possibile la conoscenza *a priori*, che l'avrebbe portato a porre il problema della ragion pura.

Questa è l'introduzione. Senza entrare nella critica delle idee di Kant, indichiamo i problemi sui quali si potranno porre le obiezioni, cioè i postulati³⁷.

Si potrebbero identificare le seguenti proposizioni fondamentali: 1° la caratteristica della necessità attribuito a un principio o a un concetto è irriducibile, tale che una conoscenza sia *a priori*; 2° le scienze matematiche e fisiche presentano una certezza assoluta, che richiede di essere verificata; 3° questa certezza è verificata con alcuni principi necessari e *a priori*. Di questi principi, i più importanti sono quelli sintetici; ci sono dei principi sintetici assolutamente necessari. Ora, è

possibile la discussione su questi tre punti: 1° alla prima tesi si opporrà quella degli empiristi e soprattutto gli empiristi; 2° al secondo postulato si potrà opporre l'idea che le scienze danno sempre dei dati approssimati, che la loro certezza non è assoluta, quindi non è altro che una probabilità³⁸, la certezza non è altro che un limite nel

³³ *Op, cit.*, p 38

³⁴ *Op, cit.*, p. 38-39

³⁵ *Op, cit.*, p. 39

³⁶ *Op, cit.*, p. 40

³⁷ Bergson effettua una sistemazione utile dei presupposti di Kant

³⁸ Confrontare con Bergson, *L'energia spirituale*, p. 817

senso matematico della parola, di cui ogni scienza può avvicinarsi infinitamente; 3° nel caso in cui la probabilità è così alta che essa equivale alla certezza, in aritmetica ad esempio, si può sostenere che le proposizioni sono analitiche e non sintetiche. Se in geometria le proposizioni non sono analitiche, si ricorre all'esperienza generale, astratta, perché l'esperienza qui gioca un ruolo che le proposizioni non hanno più una necessità così rigorosa, come testimonia l'esistenza di molteplici geometrie che partono dall'ipotesi degli spazi diversi³⁹. Kant scarta l'ipotesi di un empirismo radicale e completo, che andrebbe fino alla fine del suo principio, supponendo, da una parte che la certezza non differisca a causa della sua essenza di una probabilità infinita, e dall'altra parte, che l'esperienza essendo infinita, indefinita, estendendosi su delle generazioni senza numero, possa produrre l'equivalente di una trasformazione dell'intelligenza.

L'ESTETICA TRASCENDENTALE

Kant chiama trascendentale un certo ordine di ricerche (una certa specie di scienza), la scienza della possibilità e delle basi di ogni concetto o intuizione *a priori*. Non bisogna confondere il trascendentale e il trascendente. L'utilizzo trascendente di una conoscenza consiste a estenderlo al di là di ogni esperienza possibile. Ora, l'oggetto della *Critica della ragion pura* è quella di mostrare l'impossibilità della conoscenza trascendente tramite un esame trascendentale dei principi della conoscenza, cioè tramite la dimostrazione della caratteristica dell'*a priori* di questi principi e tramite la ricerca delle condizioni per cui l'origine dell'*a priori* è possibile. Queste condizioni fanno sì che l'uso trascendente dei principi, o della nostra conoscenza in generale, sia possibile. La *Critica della ragion pura* è essenzialmente trascendentale. Ecco il senso della parola trascendentale. Quanto all'estetica, essa è la scienza della sensibilità. Secondo Kant, ogni conoscenza inizia da ciò che lui chiama sensibilità: essa procede nella sensibilità, poi nell'intelletto. La sensibilità ci fornisce immediatamente gli oggetti, tramite le intuizioni. L'intuizione (*Anschauung*) è una conoscenza

diretta e immediata. Dunque, ciò che Kant chiama sensibilità (*Sinnlichkeit*⁴⁰) noi la chiamiamo facoltà di percezione, ma libera da tutto ciò che viene dall'intelligenza. L'estetica trascendentale è la scienza della sensibilità, dal punto di vista trascendentale, cioè dal punto di vista di ciò che essa può avere di *a priori*.

Da questo punto di vista bisogna fare una distinzione tra la forma e la materia⁴¹. La materia della sensibilità è la cosa data in multiplo, di diverso senza coordinazione, è la sensazione immediata. La forma coordina la materia. Secondo Kant, la sensibilità non è pura ricettività né passività. Essa deve avere una sua forma pura, cioè una certa tendenza originale, una certa attività di un determinato tipo. Alla fine dell'Estetica trascendentale, Kant oppone la sua concezione della sensibilità a quella di Leibniz e del suo allievo Wolf. Leibniz e tutti i filosofi precedenti moderni di Kant avevano visto la sensibilità come una diminuzione dell'intelligenza, un'intelligenza confusa⁴², la sensibilità è diversa dall'intelletto solo dal grado di chiarezza. Una delle idee essenziali dell'estetica trascendentale è di fare della

³⁹ Su questa discussione si può consultare Ch. Serrus, *L'estetica trascendentale e la scienza moderna*, Akan, 1939

⁴⁰ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 49. Lo sviluppo segue è prezioso per capire meglio il rapporto di Bergson con Kant, in particolare sulla questione centrale dell'intuizione

⁴¹ *Op, cit.*, p. 50

⁴² Vedere per esempio Leibniz, *Monadologia*, p. 49-50 o *Saggio di Teodicea*, p. 62: "L'anima sarebbe una divinità se non avesse solo delle percezioni distinte".

sensibilità una facoltà originale, completamente diversa dall'intelletto, in un certo modo autonoma, seguendo delle leggi proprie e una propria forma. Quando l'intelletto si esercita su degli oggetti, è la sensibilità che glieli rivela e, la stessa sensibilità, li ha già ordinati e uniti tramite materia e forma. È così che li deve accettare l'intelletto.

La forma viene distinta dalla materia, il fine dell'estetica trascendentale è di determinare le forme pure *a priori* della sensibilità, cioè quello che la sensibilità implica da elementi puramente *a priori*, indipendenti dall'esperienza. Quale metodo seguire per determinare le forme puramente *a priori*? Basterà eliminare dagli oggetti percepiti: 1° tutto ciò che deriva dall'esperienza; 2° tutto ciò che deriva dall'intelletto. Queste due eliminazioni libereranno la forma pura *a priori*. Prendiamo un corpo, inizierei a eliminare tutto ciò che deriva dall'intelletto: divisibilità, forza, sostanza, ecc., tutto ciò che posso affermare tramite un giudizio. Poi passerei a eliminare ciò che deriva dall'esperienza pura, durata, impenetrabilità, che sono delle sensazioni. Allora resterebbe l'estensione, la figura. Ecco che sarà un'intuizione pura⁴³, da una parte intuizione, dall'altra intuizione non empirica.

Ecco i risultati di questo metodo: ci sono due forme pure *a priori* della sensibilità, lo spazio e il tempo. Kant li unisce e li mette sullo stesso piano, benché una delle due forme sia più generale dell'altra. La sensibilità comprende da una parte il senso esterno e dall'altra il senso interno. Per il

senso esterno, l'oggetto ci viene presentato posto nello spazio. Per il senso interno, noi rappresentiamo i nostri stati interni come se fossero posti nel tempo. Ma poiché le rappresentazioni delle cose esteriori ci sono conosciute solo diventando degli stati interni, il tempo si trova a essere sia mediato che immediato, la condizione di ogni nostra rappresentazione. Tra queste due forme vi è, dunque, una differenza di generalità, ma non di natura. È perché la critica che Kant istituisce di queste due forme è pressappoco identica e, benché parla separatamente dello spazio e del tempo, uniamo queste due critiche in una sola esposizione.

Questa verifica dello spazio e del tempo comprende due parti, che Kant chiama esposizione metafisica ed esposizione trascendentale. La prima non è altro che la determinazione diretta dello spazio e del tempo⁴⁴, che procede analizzando queste due forme. Quello che lui chiama esposizione trascendentale⁴⁵ è la determinazione indiretta di queste stesse caratteristiche, cioè di una specie di dimostrazione tramite l'assurdo, che stabilisce che se non si è d'accordo con la teoria kantiana, si troverebbero inspiegabili alcuni fatti, mentre essi si spiegherebbero subito con la teoria di Kant.

I – Kant stabilisce due punti: *a)* lo spazio e il tempo sono *a priori*; *b)* essi sono delle intuizioni e non dei concetti: bisogna rapportarli alla sensibilità e non all'intelletto.

a) Il tempo e lo spazio sono *a priori*⁴⁶: 1° lo spazio non può derivare dalla sensazione esteriore, poiché “affinché alcune sensazioni siano rapportate a qualcosa di esteriore a me, e affinché io possa rappresentarmi dei termini come esteriori gli uni agli altri, c'è bisogno che la rappresentazione dello spazio sia già avvenuta”. Allo stesso tempo⁴⁷ non posso essermi dato un'esperienza della simultaneità o della successione, poiché si possono osservare solo nel tempo. Quindi, c'è bisogno che il tempo sia dato all'inizio; 2° la rappresentazione dello spazio è *a priori*, perché è necessaria⁴⁸. In effetti, si può ben immaginare che non ci sarebbe

⁴³ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 50

⁴⁴ *Op, cit.*, p. 52

⁴⁵ “Con esposizione trascendentale comprendo la spiegazione di un concetto come di un principio a priori, dal quale può essere presa in considerazione la possibilità di altre conoscenze *a priori*”, *Op, cit.*, p. 54

⁴⁶ *Op, cit.*, p. 52

⁴⁷ *Op, cit.*, p. 57

⁴⁸ *Op, cit.*, p. 52-53

più alcun oggetto nello spazio, ma non si potrebbe pensare che non c'è più spazio. Lo stesso vale per il tempo, non si possono astrarre tutti i fenomeni che si sviluppano nel tempo, né si può astrarre il tempo; lo spazio e il tempo sono delle rappresentazioni necessarie e *a priori*.

b) Ora bisogna dimostrare che lo spazio e il tempo sono delle intuizioni e non dei concetti, cioè che devono essere rapportati alla sensibilità e non all'intelletto. Che cos'è un concetto (*Begriff*)? È un'idea generale e come dice Kant, è un predicato, un genere. Ora, lo spazio e il tempo non sono dei

predicati, ma sono dei soggetti. In effetti, un concetto è contenuto sotto forma di attributo in una moltitudine indefinita di rappresentazioni possibili, ma il concetto stesso contiene solo un'infinità di rappresentazioni, o, se le contiene, è "sotto" il concetto, non nel concetto. Lo spazio e il tempo contengono una moltitudine indefinita di parti omogenee, che sono parte di essi⁴⁹. Nel concetto tra una molteplicità qualitativa, al contrario, lo spazio esclude questa diversità qualitativa e comprende dei termini omogenei. Lo spazio e il tempo non sono dei rapporti, ma delle cose. L'intelletto dà dei rapporti, ma lo spazio e il tempo, essendo cose, devono essere rapportate alla sensibilità. Siccome esse sono *a priori*, si può concludere che ci sono per la sensibilità delle intuizioni *a priori*, delle forme pure *a priori* e lo spazio e il tempo incarnano queste due forme.

II – Se lo spazio e il tempo non fossero delle intuizioni *a priori*, alcuni fatti sarebbero inspiegabili. 1° La geometria⁵⁰ è una scienza che procede sinteticamente e anche *a priori*, l'abbiamo mostrato nell'Introduzione. D'altra parte le sue proposizioni sono necessarie, hanno una certezza apodittica, il che indica che sono *a priori*. Come potrebbe la geometria stabilire delle proposizioni necessarie, se lo spazio, di cui studia le determinazioni, non è dato *a priori*? 2° Ci sono delle proposizioni necessarie relative al tempo e allo spazio, ad esempio: lo spazio ha tre dimensioni, o ancora: il tempo ha solo una dimensione e queste proposizioni necessarie si possono spiegare con l'ipotesi di uno spazio e di un tempo dati *a priori*, poiché, secondo Kant, tutto ciò che proviene dall'esperienza è contingente.

*Conseguenze di questa doppia dimostrazione*⁵¹. – Se lo spazio e il tempo sono forme della sensibilità, e sono delle condizioni necessarie, grazie alle quali percepiamo le cose, se esse sono dei quadri in cui si inseriscono le sensazioni, delle forme a cui si "piegano" la diversità, la pluralità della materia fornita all'intuizione per ordinarsi, unificarsi, allora lo spazio e il tempo sono parte di noi e non della realtà, non nelle cose in sé: "Esse sono delle condizioni della nostra sensibilità e non della possibilità delle cose." Da qui nasce una doppia conseguenza: possiamo affermare che lo spazio e il tempo hanno un'idealità trascendentale e una realtà empirica.

1° *L'idealità trascendentale* dello spazio e del tempo è dimostrata. Non possiamo fare un uso trascendente dello spazio e del tempo e non possiamo mettere le cose in sé nello spazio o nel tempo. Le cose in sé non sono più intese nello spazio come successive o simultanee nel tempo, in questo senso lo spazio e il tempo sono delle rappresentazioni pure che hanno solo un'idealità trascendentale. Kant insiste molto su questo punto. L'idealità delle due forme dà come risultato, secondo lui, una doppia esaminazione, ma si può aggiungere che, se alle due forme si attribuisse una realtà assoluta, si attribuirebbe a delle assurdità vere. Si ammetterebbe il loro non essere eterno e infinito⁵², che esisterebbe solo per comprendere ciò che esiste davvero in esse. In effetti lo spazio e il tempo non possono essere delle sostanze e nemmeno

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 53 e 58

⁵⁰ Qui inizia l'esposizione trascendentale del *concetto dello spazio*

⁵¹ Bergson riassume i due paragrafi delle "conseguenze" scritto da Kant, *op. cit.*, p. 53-57 e 59-68

⁵² *Op. cit.*, p. 63

qualcosa di inerente alle sostanze, attributi delle sostanze. Questi sarebbero dei veri non-essere, che nonostante contengano tutto il resto e rimangano gli stessi, anche tutto il resto sarebbe annientato. È stato per aver considerato lo spazio e il tempo come delle realtà in sé, che gli idealisti, portando a delle manifestazioni assurde, hanno negato puramente e semplicemente l'esistenza dei corpi; "ed è perché non si può biasimare l'eccellente Berkeley di aver ridotto i corpi a delle pure apparenze". – Non è tutto: se il tempo e lo spazio appartengono alle cose in sé, non possiamo più affermare nulla con certezza apodittica del tempo e dello spazio, poiché i matematici ci forniscono, relativamente allo spazio, delle proposizioni necessarie. Ma come possiamo sapere che queste proposizioni necessarie si applicano a delle cose in sé, a delle cose reali? Se lo spazio e il tempo sono in noi e per noi, e se siamo noi che rendiamo le cose oggettive, che ordiniamo gli oggetti nello spazio e nel tempo, allora le nostre leggi matematiche che si trovano *a priori* in noi, nel nostro spazio, si applicano necessariamente agli oggetti, essi sono in un certo senso una nostra opera. Ma se le cose reali si trovano, indipendentemente dalla mia mente, nello spazio e nel tempo, niente mi garantisce che le proposizioni che avrei dimostrato *a priori*, in geometria ad esempio, si applicheranno alle cose.

2° *La realtà empirica.* – Lo spazio e il tempo hanno una realtà empirica. Kant intende che possiamo e dobbiamo affermare la realtà dello spazio e del tempo dalla nostra esperienza, perché gli oggetti una volta posti nello spazio, ad esempio, non hanno più un valore relativo, come il suono, la luce, ecc. Essi acquistano un valore oggettivo, diventano oggetti di esperienza per tutti gli uomini. In altre parole, lo spazio e il tempo non sono delle forme della conoscenza individuale, ma della conoscenza umana in generale. Grazie allo spazio e al tempo, le sensazioni che sono puramente personali, soggettive, sono progettate al di fuori, rese oggettive⁵³.

Così si formano e si costituiscono gli oggetti, cioè delle cose che fanno parte di un'esperienza universale comune a tutti gli uomini. Senza lo spazio la nostra esperienza sarebbe soggettiva e individuale. Con esso, l'esperienza diventa oggettiva e universale, non è più relativo all'individuo. Lo spazio e il tempo hanno una realtà empirica, sono reali e anche le basi di ogni esperienza e di conseguenza presupposte a ogni esperienza. Ma se esse non sono relative a ogni individuo, sono relative all'umanità⁵⁴. Al di fuori del modo umano di percepire e di conoscere, o spazio e il tempo non sono nulla, ed è per questo che esse non sono nulla al di fuori della conoscenza umana, in tal modo essendo le stesse condizioni generali della conoscenza umana, esse assicurano l'universalità e il carattere impersonale della nostra conoscenza. È quindi l'idealità trascendentale dello spazio e del tempo che ne fanno la realtà empirica.

Conclusione. – Abbiamo determinato uno dei dati richiesti per la soluzione della domanda: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? In effetti abbiamo stabilito che lo spazio e il tempo sono delle intuizioni pure *a priori*, da cui la possibilità di sintesi *a priori* nello spazio e nel tempo, ad esempio quelle matematiche.

⁵³ Per esempio B. Rousset, *La dottrina kantiana dell'oggettività*, Vrin, 1967

⁵⁴ “Dunque non possiamo parlare di spazio, di esseri estesi, ecc., dal punto di vista dell'uomo”, *op. cit.*, p. 55

LA CRITICA DELL'ESTETICA TRASCENDENTALE

Indichiamo i punti sui quali si potrebbe portare la discussione, cioè i postulati coinvolti nell'Estetica trascendentale.

1° Kant riunisce il tempo e lo spazio e stabilisce un parallelismo costante. C'è un'identificazione o almeno un avvicinamento, di cui la legittimità è lontana dall'essere evidente. Quello che Kant dice sul tempo, crediamo che si applicherà al tempo tradotto sotto forma di spazio ed è così che percepiamo normalmente il tempo. Ma la sua critica non varrà più per il tempo visto all'interno, tale che la coscienza lo presenta, il tempo rappresentato come un prolungamento degli stati di coscienza gli uni negli altri, il tempo considerato come qualità e non come quantità.

2° Secondo Kant, lo spazio e il tempo sono dati *a priori* e lo pensa per varie ragioni, che si possono riassumere in tre punti:

a) Si può rimuovere tutto ciò che si trova nello spazio e nel tempo, ma non si possono rimuovere lo spazio e il tempo. – In questa prima affermazione, si è implicato il postulato che rimuovere gli oggetti nello spazio e nel tempo è difficile ma non impossibile, mentre rimuovere lo spazio e il tempo è assolutamente impossibile. Ma ci si può chiedere se tra il molto difficile e il soggettivamente impossibile c'è una differenza di natura e non solo di grado. Supponiamo che spazio e tempo fossero dati *a posteriori*, in un'esperienza costante, allora la mia esperienza del suono, del colore, della resistenza, ecc., è sempre limitata a un numero definito di casi particolari, risulterebbe che mi sarebbe difficile astrarre ogni suono, ogni colore, ogni resistenza, ma sarebbe infinitamente difficile astrarre lo spazio e il tempo, che hanno un numero di esperienze praticamente infinito. In altre parole, l'empirismo può far valere questa affermazione che la presunta

impossibilità di astrarre lo spazio e il tempo si riduce alla difficoltà di porsi al di fuori di quella che è una condizione costante della nostra esperienza.

b) Secondo Kant, l'esperienza suppone lo spazio e il tempo come una condizione necessaria. Quindi, esse sono anteriori e indipendenti dall'esperienza. L'empirista⁵⁵ risponderà che bisogna tener conto della storia. È per l'esperienza presente, edificata su un numero indefinito di esperienze passate. Ma le sedicenti forme del tempo e dello spazio potrebbero essere solo delle abitudini. Esse si sarebbero impresse dall'esterno all'interno, a mano a mano che la mente registrava le successioni e le giustapposizioni.

c) Le verità geometriche sono dati *a priori*, di cui lo spazio è dato *a priori*. Si può rispondere che l'*a priori* del geometra non è quello del metafisico. C'è un postulato che identifica questi due *a priori*. In effetti, il geometra procede *a priori* quando costruisce la figura e ne afferma ciò che risulta dalla sua costruzione. Ma non segue affatto che la sua costruzione gli è stata suggerita dall'esperienza, essa non è che una ricostruzione razionale.

3° Lo spazio e il tempo sono delle intuizioni e non dei concetti. Quest'ultimo punto è quello più solido. In effetti, Kant stabilisce, al riparo da ogni obiezione, che lo spazio e il tempo non sono solo dei semplici rapporti, come aveva detto Leibniz⁵⁶. Esse sono delle realtà empiriche, come dirà Kant, ma poco importa il nome. Lo sbaglio di Leibniz è stato quello di credere che lo spazio era una relazione tra le cose non estese, allora ci sarebbe qualcosa nella forma dello spazio di *sui generis*, qualcosa che non si può definire e che fa dello spazio qualcosa di più di un rapporto. In questo senso le conclusioni dell'Estetica trascendentale

⁵⁵ Bergson sembra considerare un empirismo evoluzionista, che postula l'eredità dei caratteri acquisiti.

⁵⁶ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, capitolo 13 e 14. Per Leibniz lo spazio è *post res* e non *ante res*

sono molto vicine a quelle del senso comune, il quale distingue nettamente uno spazio vuoto e gli oggetti che lo riempiono.

LA LOGICA TRASCENDENTALE

La differenza tra l'Estetica trascendentale e la Logica trascendentale ha come base la differenza della sensibilità e dell'intelletto. Kant definisce l'intelletto (*Verstand*⁵⁷) la facoltà di produrre delle rappresentazioni stesse o la spontaneità della conoscenza. Al di sopra delle forme *a priori* della sensibilità c'è una potenza attiva che ordina e collega, una potenza le cui determinazioni particolari, che si chiameranno Categorie, esprimono l'unità di un genere particolare che è l'unità del pensiero.

Queste potenze, queste espressioni della nostra spontaneità intellettuale costituisce quello che Kant chiama intelletto. Un'intuizione non può che essere sensibile⁵⁸, almeno nell'uomo. Essa comprende il modo in cui siamo affetti dagli oggetti. L'intelletto, al contrario, è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Queste due facoltà hanno eguale importanza, poiché senza la sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato e senza l'intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. È ugualmente necessario rendere questi concetti sensibili e rendere queste intuizioni intelligibili per sottometerle a dei concetti. L'intelletto non può percepire nulla e i sensi non possono pensare nulla. La conoscenza è il risultato della loro unione. Detto questo, si ha modo di formare, dalla parte della scienza, le leggi della sensibilità, l'estetica, la scienza delle leggi dell'intelletto: la logica.

Ma che cos'è davvero la logica trascendentale⁵⁹? “Così come ci sono le intuizioni pure ci sono le intuizioni empiriche, così lo prova l'Estetica trascendentale, quindi potrebbe esserci una differenza tra il pensiero puro e il pensiero empirico degli oggetti.” Potrebbero esserci dei concetti che si rapportano *a priori* agli oggetti, concetti la cui origine non è empirica, e che non possono più essere rapportati a un'intuizione pura. “Una scienza pura⁶⁰, che determina l'origine, la circoscrizione, il valore oggettivo di conoscenze simili, si chiama logica trascendentale, visto che ha a che fare con le leggi dell'intelletto e si rapporta alle cose in modo *a priori*. Riassumiamo e spieghiamo questa prima parte dell'introduzione sconfinando su ciò che segue.”

Secondo Kant la conoscenza deve essere rapportata all'intelletto e consiste nel legame sistematico dei termini, eterogenei tra loro, che fornisce la sensibilità. Pensare consiste nell'unire e bisogna che l'unità sia concepita necessaria, dato che, secondo Kant, se non c'è la necessità non c'è scienza. Pensare consiste nell'unire e la conoscenza scientifica è quella che stabilisce dei rapporti di necessità tra i termini conosciuti. Da qui segue che la scienza suppone prima di tutto delle sintesi necessarie. La fisica, come la matematica, stabilisce dei rapporti necessari. Ora, come spiegare i giudizi sintetici *a priori* in fisica? Essendo una sintesi, il pensiero esige un'altra cosa oltre alle leggi della logica formale⁶¹, poiché essa non è sintetica

⁵⁷ “... dobbiamo chiamare *intelletto* la capacità di produrre da soli delle rappresentazioni o la spontaneità della conoscenza”, *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 74

⁵⁸ “La nostra natura è tale che l'intuizione non può mai essere che sensibile, cioè contiene solo il modo di cui siamo affetti dagli oggetti”, *op. cit.*, p. 75

⁵⁹ La citazione che segue si trova nella seconda sezione dell'Introduzione, Ak, III, p. 77

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78

⁶¹ “Ciò che conterrebbe semplicemente le regole del pensiero puro di un oggetto escluderebbe tutte queste conoscenze il cui contenuto sarebbe empirico”, *ibid.*, p. 77

e perché ne ha necessità. Questa sintesi è *a priori*, quindi ci sono certi quadri dati *a priori* che esprimono, ognuno a modo loro, la funzione del nostro pensiero che si applica agli oggetti, funzione

che è quella di unire. Pensare significa ridurre la diversità dell'intuizione sensibile all'unità della nostra conoscenza. Questa riduzione si può fare con l'applicazione ai dati dell'intuizione sensibile di certe leggi, che traducono l'unità della nostra conoscenza, della nostra percezione e che risultano dalla spontaneità dell'intelletto. Esso potrebbe essere simile a un essere organizzato che ha una vitalità propria il quale assomiglia alle leggi interiori e profonde della sua organizzazione. Queste leggi, come vedremo, sono le categorie.

C'è modo di distinguere, nella Logica trascendentale, un'Analitica trascendentale e una Dialettica trascendentale. Con analitica trascendentale⁶² Kant intende la scienza dei concetti puri *a priori*, delle Categorie e dei principi dell'intelletto. Egli chiama questa scienza analitica perché essa è una scomposizione della facoltà stessa dell'intelletto, scomposizione in cui si stabilisce la possibilità del concetto *a priori*, cercandolo solo nell'intelletto, cioè nella loro "terra natia". Quanto alla Dialettica trascendentale, essa è, come vedremo, una critica dell'intelletto e della ragione, dal punto di vista del loro uso iperfisico. In altre parole, quando si saranno determinate le categorie e i principi, cioè le leggi fondamentali del pensiero, bisognerà cercare il valore e la portata di queste leggi. Possono essere applicate al di fuori del campo dell'esperienza, per costituire una metafisica? La natura stessa di queste leggi, così come la determina l'Analitica trascendentale, non è tale che le leggi perdano ogni significato, ogni valore quando le si applica a un'altra cosa oltre che all'intuizione sensibile, che se ne prolunghi l'applicazione oltre allo spazio e al tempo? La Dialettica trascendentale limiterà all'esperienza, quindi ai dati dell'intuizione sensibile, l'applicazione possibile delle categorie e dei principi tali che li avrà determinati l'Analitica trascendentale. Questa limitazione si opererà tramite una critica di quello che Kant chiama apparenza trascendentale⁶³, cioè tramite una critica della vana pretesa dell'intelletto e della ragione a esercitarla al di fuori del campo dell'esperienza possibile. Potremmo dire, per riassumere il pensiero di Kant, che l'Analitica trascendentale da una parte e la Dialettica trascendentale dall'altra proverebbero da una parte la legittimità della fisica, dall'altra l'illegittimità della metafisica.

L'ANALITICA TRASCENDENTALE

Essa comprende due parti: l'Analitica dei concetti e l'Analitica dei principi.

I – L'ANALITICA DEI CONCETTI. – L'analitica dei concetti determina i concetti puri *a priori* dell'intelletto, deve anche controllare che i concetti ordinati siano realmente elementari e non derivati e anche che la tavola ne sia completa. Per un esame di questo tipo, bisogna seguire un metodo, trovare un principio, un filo conduttore⁶⁴. Ad esempio lo sbaglio di Aristotele, quando cercherà i concetti fondamentali della mente, fu di raccogliere questi concetti fondamentali così

come si presentavano nella sua mente. Egli ne raccoglie dieci, poi ne aggiunge altri cinque. Senza contare che questa tavola comprende tra le categorie dei modi

⁶² “Questa analitica è la scomposizione di ogni nostra conoscenza *a priori* negli elementi della conoscenza pura dell’intelletto”, *Analitica trascendentale*, I divisione, Ak, III, p. 83

⁶³ *Dialettica trascendentale*, Introduzione, II: “Dalla ragione pura come sede dell’apparenza trascendentale”, Ak, III, p. 237

⁶⁴ È il titolo del I capitolo del Primo Libro di *Analitica*, Ak, III, p. 84

della sensibilità, essa ha l’inconvenienza di non essere metodica, non si sa più se i concetti che si ordinano sono realmente primitivi, elementari, e non derivati da altri concetti più semplici. Quale sarà il filo conduttore?

La risposta di Kant a questa domanda è molto importante. Secondo lui, dobbiamo rivolgerci alla logica formale, chieder a lui la sua classificazione dei giudizi, la quale è modificata, ma soprattutto è più complicata, ed è sulla divisione o ripartizione dei giudizi⁶⁵ che batteremo l’ordine e la classificazione delle categorie. Cos’è la logica formale? È la scienza dell’uso dell’intelletto mentre si sottopone all’obbligo di restare d’accordo con l’intelletto stesso.

La logica formale⁶⁶ non si preoccupa della materia della conoscenza, essa non porta conseguenze sul reale. Il suo dominio è quello del possibile. Sia il sillogismo classico: tutti gli uomini sono mortali, ora Socrate è uomo, quindi Socrate è mortale. Non è questione, nella logica formale, di sapere se ci sono degli uomini, né se questi siano davvero mortali, né se Socrate è esistito. Diciamo semplicemente che se ci sono degli uomini, se essi formano un genere e se questo genere è stato dichiarato mortale, è possibile, ma non può essere reale, la conclusione: Socrate è mortale. La logica formale potrebbe definirsi la logica del semplice possibile. Leibniz⁶⁷ non ha detto che il principio di non contraddizione, che è quello della logica formale, non regge solo i possibili? Al contrario, la logica trascendentale, così come Kant la definisce e la intende, è una logica del reale⁶⁸. In altre parole, Kant stima, crede che ciò che noi chiamiamo realtà, l’insieme degli oggetti legati tra loro da leggi e che costituiscono la natura, sia organizzata dal nostro pensiero, in modo che ci sia prima di questa logica, che viene insegnata nelle scuole e che regola l’uso dei principi formali del nostro pensiero, una logica vivente, applicata spontaneamente dalla mente. La nostra esperienza in generale, è il risultato di questo lavoro di elaborazione. Il postulato della logica trascendentale è che la logica formale, o logica del possibile, è un riflesso della logica trascendentale o logica del reale. Quando il logista ordina i diversi giudizi, trova sotto una forma meno vivente questa organizzazione interiore del pensiero, che è servito a legare gli oggetti tra di loro e a formare l’esperienza. Quindi, se noi determiniamo, secondo le indicazioni della logica formale, i diversi modi di giudicare, un’enumerazione sistematica dei concetti puri o categorie.

Secondo Kant, i giudizi devono essere considerati dalla logica formale di quattro punti di vista diversi⁶⁹: il punto di vista della quantità, della qualità, della relazione e della modalità. 1° Nel primo punto di vista i giudizi sono universali, particolari o singolari. 2° Nella qualità sono affermativi, negativi o indefiniti. Kant chiama indefiniti⁷⁰ i giudizi che, negativi nella forma, sono affermativi nella materia, cioè dei giudizi dove la negazione deve razionalmente essere accomunata all'attributo e non alla copula. Quindi quando dico: l'anima non è mortale è come se mettessi l'anima nella coscrizione degli esseri immortali. 3° Dal punto di vista della relazione, i giudizi sono categorici, ipotetici o disgiuntivi. 4° Dal punto di vista della modalità, i giudizi sono problematici, assertori o apodittici. Il giudizio problematico⁷¹ è quello che enuncia una semplice possibilità. Il giudizio assertore è quello in cui l'affermazione o la

⁶⁵ *Op, cit.*, p. 86-90

⁶⁶ Kant dice "Logica generale", *op, cit.*, p. 75-76

⁶⁷ Leibniz, *Monadologia*, § 31-33

⁶⁸ "... una logica in cui non si fa astrazione di ogni contenuto della conoscenza" (Ak, III, p. 77)

⁶⁹ O "Quattro titoli", *op, cit.*, p. 86

⁷⁰ Delamarre e Marty risaltano che Kant dice *infiniti* (unendlich) e non *indefiniti* (endlos). Vedere Kant, *Opere*, Pléiade, I, p. 1595, n: 2

⁷¹ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 89

negazione è considerata come vera. Il giudizio apodittico è quello in cui l'affermazione o la negazione è considerata necessaria.

Ecco, ora, secondo Kant, le categorie⁷² di cui si può estrarre la formula seguendo puramente e semplicemente l'ordine della classificazione dei giudizi. 1° Categorie della quantità: unità, pluralità, totalità; 2° Categorie della qualità: realtà, negazione, limitazione; 3° Categorie della relazione: *a*) inerenza e sostanza, *b*) causalità e dipendenza, *c*) comunità, cioè reciprocità tra l'agente e il paziente; 4° Categorie della modalità: possibilità, esistenza, necessità, con i contrari: impossibilità, non esistenza, contingenza.

1° Bisogna notare che, nell'enumerazione dei giudizi, Kant è lontano dal tenersi dal punto di vista della logica formale, poiché essa non classifica i giudizi dal punto di vista della relazione e della modalità⁷³. Inoltre, per quanto riguarda la quantità e la qualità, essa non distingue né i giudizi singolari, né quelli indefiniti. Dunque la tavola dei giudizi fatta da Kant in vista di quella delle categorie. Kant ha messo in anticipo nella logica formale ciò che egli proponeva di togliere.

2° Per quanto riguarda la corrispondenza delle due tavole, ci sono delle differenze su cui non insisteremo. C'è una difficoltà considerevole a stabilire il parallelismo tra il giudizio disgiuntivo e la categoria della comunità; lo stesso tra il giudizio singolare e la categoria della totalità.

3° Si è sostenuto⁷⁴, e questa obiezione non è senza valore, che le sole categorie vere sono quelle della relazione. In effetti, la logica trascendentale ha la pretesa di studiare solo i principi della

conoscenza obiettiva e impersonale; essa non studia le forme soggettive e personali della conoscenza. Le categorie della relazione sono le sole il cui uso non sia solamente soggettivo. In altre parole, i giudizi, fondati da Kant sulle categorie della relazione, enunciano delle relazioni soggettive tra le cose e la nostra facoltà di conoscere. Andando più lontano, Schopenhauer ha sostenuto che la categoria della causalità era l'unica vera. Infatti, se il ruolo dell'intelletto è quello di stabilire un legame tra gli oggetti dell'esperienza che li rende intelligibili, si può dire che la causalità è necessaria e sufficiente per stabilire questo legame.

II – L'ANALITICA DEI PRINCIPI. – L'analitica dei concetti tratta dei concetti; l'analisi dei principi tratta dell'applicazione dei concetti agli oggetti dell'intelletto, cioè dei giudizi⁷⁵; perché giudicare, è, secondo Kant, "sussumere", cioè distinguere se una cosa è o non è sottomessa a una regola data. Il giudizio è, secondo Kant, "un dono naturale particolare, che non può essere acquisito, ma può essere coltivato"⁷⁶. Lo studio può dare o, come dice Kant, "inoculare" un'intelligenza limitata dalle regole prese in prestito da una mente estranea, ma la facoltà di servirsene in modo conveniente è un dono di natura. L'esperienza, gli esempi esercitano senza dubbio il giudizio, ma possono anche portare dei pregiudizi, perché indeboliscono la contesa di una mente necessaria "per percepire astrattamente le regole nella loro unità". È interessante notare la differenza su questo punto tra Kant e Cartesio. Quest'ultimo fa della facoltà di giudicare o del buon senso, come dice, "la cosa più divisa del mondo" e ugualmente ripartita in tutte le cose. La ragione di questa differenza è profonda:

⁷² *Op, cit.*, p. 93

⁷³ Questa frase è molto sorprendente, perché esiste una logica modale. Bergson sembra intendere il termine di logica formale in un senso molto restrittivo

⁷⁴ Vedere John Stuart Mill, *Logica*, Libro I, cap. V

⁷⁵ "L'analitica dei principi sarà un mezzo per la facoltà del giudizio, che gli insegna ad applicare a dei fenomeni i concetti dell'intelletto che contengono la condizione delle regole *a priori*", *Analitica trascendentale*, Ak, III, p. 131

⁷⁶ *Ibid.*

secondo Cartesio, la conoscenza può almeno rivestire la forma analitica. Quando si è trovato il modo con cui si prendono le cose, basta dedurre all'infinito e la deduzione matematica è un gioco da ragazzi, è alla portata di tutti; non vi è nessun errore non appena un metodo sano ha indicato il punto e perché l'intelletto raggiunge il reale, l'assoluto. Al contrario, per Kant, la conoscenza è sintetica, va da sintesi in sintesi. Quando la sensibilità ci ha mostrato i fenomeni nello spazio e nel tempo, resta unirli secondo dei rapporti universali, oggettivi. Bisogna trovare il concetto al quale sussumere i fenomeni e con questa scelta del concetto si può sbagliare. Secondo Kant la verità consiste in un accordo tra l'intelligenza individuale e quella universale; in un accordo del rapporto

che stabilisco personalmente tra due termini, con quello stabilito dall'intelligenza umana in generale, l'esperienza umana, la scienza. La facoltà di giudicare è un dono ripartito inegualmente, secondo cui l'intelligenza dell'individuo è più o meno bene accordata sull'intelligenza umana in generale⁷⁷, secondo cui essa trova più o meno d'istinto il rapporto che l'intelligenza umana in generale stabilisce.

Come si fa ora questa sussunzione delle intuizioni ai concetti puri, cioè come si applicano i concetti dell'intelletto agli oggetti forniti dalla sensibilità nel tempo e nello spazio? Perché un concetto possa applicarsi a un oggetto dell'intuizione, bisogna che questo oggetto sia rappresentato sotto una forma analoga del concetto. Ma i concetti puri dell'intelletto sono assolutamente diversi, secondo Kant, dalle intuizioni empiriche. Tra il concetto puro della relazione in generale e il concetto puro degli oggetti determinati, forniti dall'intuizione nel tempo e nello spazio, non c'è nessuna analogia. Secondo Kant, si deve quindi trovare un intermediario tra i concetti puri e le intuizioni empiriche. Esso è quello che Kant chiama schema trascendentale⁷⁸. Lo schema, intermediario tra il concetto e l'immagine, è opera di una facoltà intermedia tra l'intelletto e la sensibilità, questa facoltà è l'immaginazione⁷⁹. Cos'è uno schema e quale differenza c'è tra uno schema e un'immagine? Se dispongo di cinque punti consecutivi, ho un'immagine del numero cinque. Al contrario, se rappresento un numero in generale, che può essere cinque o cento, non rappresento un'immagine, ma rappresento un metodo per ottenere un'immagine qualunque conforme a un certo concetto. Ora, questa rappresentazione, destinata a dare a un concetto la sua immagine, si chiama schema di questo concetto e noi chiameremo immaginazione produttiva⁸⁰ la facoltà di creare questo intermediario tra il concetto e l'immagine.

Già per i concetti matematici gli schemi sono indispensabili. Tra il concetto del triangolo in generale e l'immagine di un triangolo particolare isoscele o rettangolo, c'è lo schema del triangolo, cioè il metodo di costruzione del triangolo, ed è su questo schema che il matematico opera. I concetti delle cose sensibili hanno degli schemi, così il concetto del cane suggerisce all'immagine una regola, secondo la quale l'immaginazione descrive la figura di un quadrupede in generale, senza essere influenzata da una figura particolare che ci mostra l'esperienza. Se ci sono degli schemi per i concetti sensibili, come il concetto di cane, forniti dall'immaginazione empirica, ci sono per i concetti puri, i concetti *a priori*, degli schemi forniti dall'immaginazione pura, *a priori*. L'immaginazione è l'intermediario necessario per stabilire gli schemi trascendentali tra i concetti puri *a priori* e gli oggetti dell'intuizione, che rendono l'applicazione dei concetti possibili.

⁷⁷ Per Kant esiste un'universalità del giudizio del gusto, *Critica della facoltà di giudicare*, § 6, 8, 9, Ak, V, p. 211

⁷⁸ È lo studio dello "schematismo dei concetti puri dell'intelletto", *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 134

⁷⁹ "Lo schema non è altro che un prodotto dell'immaginazione", *op. cit.*, p. 135

⁸⁰ Kant dice che è “un’arte nascosta nelle profondità dell’animo umano, di cui faremo fatica a trovare il segreto del suo funzionamento, per farla scoprire dagli occhi”, *op. cit.*, p. 136

Come procede questa immaginazione? Proviamo a definire con più precisione lo schema trascendentale. Il potere speciale dell’immaginazione, secondo Kant, è il tempo⁸¹. Kant ha già mostrato nell’Analitica dei concetti che l’intervento dell’immaginazione è necessario per assicurare una certa continuità, coesione, all’intuizione sensibile. In effetti, lo spazio, ad esempio, è pura diversità e non resterebbe niente di una linea che si percorre, se l’immaginazione non trattenesse le parti di questa linea per giustapporle. In generale, nessuna intuizione può arrivare alla conoscenza senza passare per il tempo. L’immaginazione, che è come la proiezione dell’intelletto nel tempo, schematizza in esso i concetti puri dell’intelletto e da essi si avvicina ai concetti degli oggetti, per permettere ai concetti di comprenderli. Ad esempio, il concetto della quantità come concetto puro è senza applicazione alle cose fornite dalla sensibilità. Per renderle utilizzabili, bisogna farne un numero. Esso⁸² suppone una successione di momenti che lo conta, di cui si fa la somma. È la sintesi degli atti successivi per cui una serie è generata nel tempo. Di conseguenza, il numero rende la categoria della quantità applicabile alle cose, sarà lo schema puro della quantità. Poiché il numero si ottiene dalla proiezione della categoria della quantità nel tempo e poiché questa proiezione nasce da una facoltà che partecipa sia nell’intelletto, perché formula l’esigenza dell’intelletto e sia nella sensibilità, perché si esercita nel tempo, dobbiamo porre una facoltà speciale, che è l’immaginazione pura mentre si esercita *a priori*.

Per interpretare il pensiero di Kant, potremmo dire che l’immaginazione pura è l’intelletto che prende la forma della memoria. L’intelletto puro fornisce dei concetti *a priori*, che esprimono la sua unità, ma che, proprio per questa ragione, sono inapplicabili, essendo senza analogia con i dati della sensibilità. Quindi, bisogna che, per applicarsi, l’intelletto si sensibilizzi, che esso scenda nella sfera della sensibilità, che i suoi concetti puri entrino nel tempo per acquisire questa flessibilità che gli permetterebbe di “piegarsi” ai contorni dell’oggetto. L’immaginazione pura può compiere questa azione.

Cos’è un principio⁸³? Uno schema può essere applicato ai fenomeni forniti dall’intuizione in due modi diversi. L’applicazione può essere puramente personale. È quello che arriva quando raccolgo tra di loro, in modo puramente soggettivo, gli stati successivi della mia conoscenza individuale, quando sogno ad esempio. Ma invece di essere personale, individuale, questa applicazione può essere umana. Così quando parliamo della natura in generale, dell’esperienza in generale, il legame stabilito tra gli oggetti non è un legame valido solo per me, ma per tutti. Questa seconda applicazione degli schemi, che si può chiamare impersonale, fa nascere delle proposizioni che si potranno chiamare scientifiche, valide universalmente. Ora, da questa applicazione impersonale degli schemi ai dati dell’intuizione, costituisce una natura dove tutto si tiene, degli oggetti che sono

uguali per tutti e hanno in essi le stesse relazioni. In breve, i fenomeni dati nel tempo e nello spazio, legati tra loro in modo sistematico e stabile, come in modo impersonale, diventano oggettivi.

Bisogna che ci sia per ogni schema dell'immaginazione pura un principio corrispondente, che permetta ai fenomeni di essere oggettivi. Il principio è, dunque, la formula dell'applicazione legittima dello schema. Come si deve usare lo schema purché i rapporti stabiliti tra i fenomeni non siano di fantasia, validi solo per me, soggettivamente, ma che siano dei rapporti validi per tutti e quindi reali? A questa domanda risponde il principio. Esso

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Op, cit.*, p. 137

⁸³ Kant utilizza spesso il termine *Grundsatz* e *Prinzip*

determina l'applicazione legittima dello schema, dei concetti *a priori*, degli schemi, dei principi. Non entreremo nel dettaglio di questa enumerazione, sarebbe interessante se, in ogni caso, mostriamo come si passa dal concetto puro allo schema corrispondente e dallo schema al principio. Kant ha moltiplicato il numero dei concetti puri e di conseguenza anche quello degli schemi e dei principi⁸⁴ cedendo a un bisogno di simmetria e perché egli ha voluto imitare la logica trascendentale sulla logica formale intesa in un certo modo. A dire il vero, come ha mostrato Schopenhauer, c'è un solo concetto puro *a priori* che, come ha riconosciuto Kant, gioca un ruolo essenziale nella conoscenza: è il principio di causalità. Qual è lo schema della causalità? "È la successione della diversità sottomessa a una regola", cioè la successione regolare, e il principio che si rapporta all'applicazione di questo schema è questo: tutti i cambiamenti si producono secondo la legge del legame tra causa ed effetto⁸⁵.

Riassumiamo il tutto. Abbiamo riassunto l'analitica dei concetti e quella dei principi e abbiamo definito i termini categorie, concetti puri, schemi, principi. L'idea di Kant potrebbe formularsi così: una certa diversità è fornita alla sensibilità e inquadrata dalle sue forme *a priori* del tempo e dello spazio, bisogna che queste intuizioni della sensibilità siano pensate, cioè capite dall'intelletto. Esso fa un passo verso la sensibilità. In virtù della sua spontaneità naturale, ci sono dei concetti puri *a priori*, ma per usarli bisogna che li renda sensibili, poiché non c'è altro modo per applicare questi concetti. È l'immaginazione che effettua quest'avvicinamento, essa crea lo schema e lo schema, a sua volta, viene usato secondo un principio che ne determina l'applicazione legittima. Così si costituisce l'esperienza, cioè un sistema di rapporti stabili stabiliti tra i fenomeni, sistema indipendente dalla fantasia personale e oggettiva, reale. Più specialmente e per non tener conto del concetto puro più importante, quello di causalità, si può dire che i fenomeni forniti dalla sensibilità nel tempo e nello spazio aspettano, per essere pensati, che l'intelletto li leghi tra di loro. L'intelletto fornisce il concetto puro *a priori* della causalità, di una causalità qualunque, atemporale. Ora, dallo schema della successione regolata⁸⁶, il concetto di causalità nasce in principio delle cause efficienti, si applica alle cose nel tempo. Noi affermiamo *a priori* che tutti i fenomeni si collegano secondo la

legge di causalità, secondo cui l'ordine della loro successione è determinato rigorosamente; così costruiamo un mondo oggettivo⁸⁷, nel senso reale, dove tutto resta, tutto si lega secondo dei rapporti necessari e che può essere conosciuto scientificamente, perché è stato costruito scientificamente.

Dobbiamo riprendere qualche punto.

1° Il metodo, seguito da Kant nell'Analitica dei concetti e dei principi, è analogo a quello che ha seguito nell'Estetica trascendentale. Così come l'esperienza sensibile è possibile solo grazie a delle condizioni, che sono date prima di esse, a conoscere le forme della sensibilità, anche il pensiero è possibile solo con alcune condizioni che sono date prima di pensare.

⁸⁴ Sulla “rappresentazione sistematica di ogni principio sintetico dell'intelletto puro”, vedere *op, cit.*, p. 147

⁸⁵ *Op, cit.*, p. 166

⁸⁶ Vedere “2° analogia dell'esperienza”, *op, cit.*, p. 167

⁸⁷ *Op, cit.*, p. 184

L'errore di Locke⁸⁸ è stato quello di far derivare dall'esperienza la condizione stessa dell'esperienza. Questo metodo non ha solo l'inconveniente di fondare un'esperienza soggettiva, poiché i principi ottenuti dalla generalizzazione della mia esperienza personale si rapportano solo a questa esperienza, ma non applica nemmeno il carattere della necessità dei principi: supponendo che si stabilisce la possessione, come dice Kant, non si stabilisce la proprietà, la prima è un fatto, la seconda un diritto. Ammettendo che l'esperienza liberi questi principi, l'esperienza ne stabilirà l'esistenza di fatto, ma non quella di diritto, l'esistenza necessaria.

2° Secondo l'Analitica dei concetti e dei principi, ora bisognerebbe chiedersi cosa è un concetto, o più generalmente come dobbiamo rappresentare, secondo Kant, questo intelletto che, grazie a dei principi sviluppati dagli schemi, organizza le cose e crea l'esperienza. Qui siamo al cuore stesso della dottrina di Kant. Per comprendere il concetto kantiano dell'intelletto non possiamo fare altro che opporlo, da una parte, all'empirismo, dall'altra a quello che Kant chiama dogmatismo metafisico, quello di Cartesio ad esempio.

a) La differenza tra il punto di vista di Kant e quello dell'empirismo è evidente. Per l'empirismo, la mente è pura passività, l'idea non fa che registrare i fenomeni. Questa tesi è assolutamente rifiutata da Kant. Essa non fonda l'esperienza oggettiva, la scienza, essa non può spiegare come sono validi oggettivamente e universalmente alcuni rapporti; allo stesso tempo e per la stessa ragione, essa non può spiegare il carattere apodittico dei principi della conoscenza.

b) Oltre all'empirismo c'è stato, fino a Kant, il dogmatismo di tipo cartesiano, si credeva a un'idea dotata di un'esistenza sostanziale, a un essere pensante, a un io organizzato in un certo modo e posto in presenza della natura. In questa dottrina il mondo esteriore, senza dubbio, è conosciuto

solo relativamente, ipoteticamente, ma il pensiero si conosce assolutamente, perché si conosce senza intermediari. Le esigenze di questo pensiero hanno nella sua natura, nella sua essenza, l'essenza del nostro io e così, a mano a mano che le conosciamo meglio, l'essenza di questo pensiero ci penetra meglio. Questa seconda dottrina viene respinta da Kant tanto quanto la prima⁸⁹. Secondo Kant non conosciamo più il nostro proprio io così come è, nell' assoluto, non raggiungiamo le cose esteriori, e l'io che raggiungiamo, grazie alla conoscenza, non ha più una realtà assoluta che non ne hanno nemmeno gli oggetti della conoscenza in generale. Le leggi che la mente impone ai fenomeni non ci informano affatto sulla vera natura della mente così come è realmente⁹⁰. Come il filosofo che ha liberato tutte le altre spontaneità della mente, è venuto a dire che noi non sappiamo nulla della mente così come è? Rispondere a questa domanda significa determinare la vera natura del concetto puro, la vera natura dell'intelletto. La risposta sembra essere la seguente e si potrebbe riassumere in poche parole l'idea, il tentativo di tutta l'Analitica trascendentale. Possiamo raggiungere il reale, l'assoluto, se non ci confondiamo con esso, e questo arriverebbe se la nostra conoscenza

⁸⁸ Su Locke, *op. cit.*, p. 105 e 551

⁸⁹ Per Kant l'”io penso” non è una conoscenza di sé (*op. cit.*, p. 123)

⁹⁰ Vedere i paralogismi della ragion pura nella Dialettica trascendentale, Ak, III, p. 262

andasse dal singolo alla molteplicità. Ma esso va sempre dalla molteplicità al singolo. Spieghiamo questa formula: supponiamo che possa raggiungere il mio essere, l'essenza della mia personalità. Io lo coglierei in quanto generante tutte le sue manifestazioni, il fenomeno, sarei nella sua unità vivente, e da qui uscirebbero i fenomeni. È dunque dal singolo che arriverei alla molteplicità. Ma al contrario, io sono in presenza dei fenomeni, che mi sono dato all'inizio come molteplicità pura nel tempo e sono obbligato a collegare questi fenomeni. Sono tutti questi fenomeni che vengono presentati alla mia intuizione. Senza dubbio, gli impongo l'unità. Ma essa gli viene da fuori. Questa unità non è che una forma banale, che resta lì, incolore, qualunque siano i molteplici fenomeni a cui si applica. Al contrario, l'unità dell'essere reale, che Kant presenta, è un'unità interiore, che non sembra quella di una forma vuota e incolore, che contiene tutto ciò che c'è di colore e di vita nella molteplicità dei fenomeni che ne escono. Così il mio io, in quanto cosa in sé⁹¹ è senza dubbio l'unità che sboccia nella diversità, ma come è questa diversità che è data prima alla mia conoscenza, l'unità alla quale sottometto questa diversità e che arriva a cose fatte non è l'unità reale, originale. Cosa si deve fare per arrivare a questa unità originale? Bisognerebbe che essa sia data prima della molteplicità sensibile che emana, bisognerebbe che il mio intelletto, invece di essere una forma vuota, abbia un'intuizione dall'intelletto stesso. Non ci sono le intuizioni intellettuali. Il mio intelletto trova come materiali quelli che gli sono forniti dalla sensibilità, poiché essa è l'unica che ha le intuizioni. Dunque, non raggiungo la cosa in sé e le esigenze del mio intelletto non mi informano affatto sulla vera natura del mio essere. Vogliamo mettere questa idea sotto un'altra forma? Secondo Kant, nell'assoluto il tutto procede le parti e le spiega. Nella nostra conoscenza le

parti precedono il tutto e lo spieghiamo tramite esse. Quindi, la nostra conoscenza non può raggiungere la cosa in sé. Questo torna a dire che la nostra conoscenza e la nostra coscienza possono operare solo nel tempo. È al di fuori del tempo che si può dire che il tutto precede in sé le parti, che il tutto dell'essere precede logicamente le sue molteplici manifestazioni. È perché il nostro pensiero può esercitarsi nel tempo che raggiungiamo sempre il fenomeno e mai - nemmeno in fondo alla nostra conoscenza - la cosa in sé.

Ecco la conclusione: dobbiamo rappresentarci, da una parte, il diverso dell'intuizione, cioè una molteplicità di sensazioni che derivano, non si sa come, dalle cose in sé e che si inseriscono nel tempo e nello spazio, forme pure della sensibilità. D'altra parte, c'è l'unità formale della percezione, l'unità del pensiero impersonale⁹². Questa unità, scendendo in questa diversità per abbracciarla, distende su essa la rete dei concetti puri, degli schemi, dei principi, che sono delle formule di questa unità impersonale. I fenomeni si ricollegano tra di loro, seguendo dei legami, dei rapporti che non hanno niente in comune con le cose in sé, e la mia personalità empirica è uno degli oggetti di questa esperienza.

3° Ora ci si interessa fissare bene la tesi della relatività della conoscenza, così come la si trova nell'Analitica trascendentale. La filosofia antica aveva fatto della sensibilità la facoltà

⁹¹ Cioè *noumeno* "in un senso positivo", ma per Kant non è che un "problema", *op. cit.*, p. 210-211

⁹² è quello che Kant chiama "l'unità originariamente sintetica della percezione", *op. cit.*, p. 108

di percepire in modo confuso i rapporti reali e le cose reali, che Kant chiama cose in sé. A mano a mano che i sensi lasciano il posto libero all'intelletto, alla mente, secondo loro, diventerebbe più contemplativo, più passivo, riceverebbe più docilmente la luce pura della realtà, si avvicinerebbe all'assoluto. Questa fu la concezione di Platone e anche di Aristotele⁹³. Noi non facciamo la verità, la riceviamo, la mente è lo specchio delle cose. Per Kant, la sensibilità è una facoltà attiva, autonoma, che ha delle proprie leggi, delle proprie disposizioni e funzioni speciali. Essa riceve, tramite un processo sconosciuto e inconoscibile, l'azione delle cose in sé. I materiali, così ottenuti, li inserisce nello spazio e nel tempo che sono le sue forme. Allora interviene l'intelletto con i suoi concetti puri *a priori*. Sviluppando i suoi concetti nel tempo, grazie all'immaginazione, esso si impossessa delle intuizioni della sensibilità, le collega, stabilisce delle relazioni stabili, il cui tipo è il rapporto di causalità nel tempo. Grazie a questo legame necessario, esso crea la verità, che per Kant è l'organizzazione sistematica dei fenomeni grazie all'intelletto in generale, impersonale, la necessità della loro successione in un ordine determinato. Già Leibniz aveva detto qualcosa di analogo nel IV libro dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*⁹⁴: "Il vero criterio in materia di oggetti dei sensi è il legame dei fenomeni, cioè il collegamento di ciò che accade in luoghi e tempi diversi." La stessa idea è stata espressa da Cartesio (VI Meditazione). "Se qualcuno mi apparisse all'improvviso e sparisse all'improvviso (...) non sarebbe senza ragione che penserei che si trattasse di uno spettro o di un fantasma (...), ma quando percepisco delle cose che conosco distintamente e il luogo da cui

vengono e quello in cui sono e il tempo in cui mi appaiono, sono interamente certo che le percepisco vedendole e non in sogno."⁹⁵ In altre parole, la realtà degli oggetti, per Kant, non è altra cosa che la necessità per loro di occupare dei posti determinati nello spazio e nel tempo, questa necessità risulta dall'imposizione ai fenomeni dalla comprensione della legge di causalità. Dunque, per gli Anziani la verità consisteva nella riflessione fedele delle cose in un intelletto intuitivo che ne riceve la luce, al contrario per Kant è l'opera attiva dell'intelletto, il quale applica i suoi concetti puri *a priori* dall'intermediario degli schemi ai dati dell'intuizione sensibile, dati la cui origine è la rifrazione delle cose in sé nello spazio e nel tempo.

La dimostrazione di questa tesi, e anche la confutazione di quella degli Anziani, è implicitamente contenuta in ogni pagina dell'Analitica trascendentale. Fedele all'Introduzione, Kant si propone di spiegare come i giudizi sintetici *a priori* sono possibili. Secondo lui ci sono due modi di concepire il rapporto della rappresentazione al suo oggetto. O è l'oggetto che si regola sulla rappresentazione, o è la rappresentazione che si regola sull'oggetto. Nel primo caso, la rappresentazione è empirica, e non può ricoprire la forma della necessità. Ora, non è possibile un'esperienza senza le condizioni dell'esperienza.

⁹³ È l'idea della teoria, A. – J. Festugière, *Contemplazione e vita contemplativa in Platone*, Parigi, Vrin, 3° ed, 1967

⁹⁴ Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro IV, cap. 2, § 14

⁹⁵ VI Meditazione, AT, IX, p. 88

C'è bisogno che queste condizioni siano date *a priori*. Di conseguenza, la sola ipotesi plausibile è la seconda, a sapere che gli oggetti si regolano sulla rappresentazione. La scienza è fondata solidamente su essa. Da essa siamo assicurati del legame dei fenomeni, poiché non possono essere pensati senza sottomettersi alle leggi del nostro pensiero. Il giudizio sintetico *a priori*, che esprime l'esigenza del nostro intelletto e formula questa esigenza nel tempo, si applica necessariamente ai fenomeni, visto che il fenomeno può prestarsi all'azione dell'intelletto solo seguendo questa legge. Al di fuori di questa ipotesi, che fa svanire ogni difficoltà, secondo Kant, e dell'ipotesi contraria, l'ipotesi empirica, che rende l'esperienza intelligibile, c'è l'ipotesi di Leibniz dell'armonia prestabilita⁹⁶ tra le cose e il pensiero. Ma, secondo Kant è una spiegazione pigra che fa dell'accordo tra il pensiero e il suo oggetto qualcosa di contingente, allorché nell'ipotesi kantiana l'accordo tra il pensiero e il suo oggetto è necessario, poiché la verità è l'opera del pensiero.

Ma, si può dire che garantiamo che i materiali forniti si presteranno alle forme della sensibilità e alle categorie dell'intelletto? Kant si dedica, da una parte, le cose in sé, dall'altra il pensiero. Da un'azione indefinita della cosa in sé sul pensiero si producono le intuizioni empiriche, elementi primari

di ogni conoscenza. Chi ci garantisce l'ubbidienza, la docilità di queste intuizioni alle leggi dell'intelletto? La risposta di Kant è semplice: la conoscenza esiste, è un fatto, quindi è possibile. Poiché la conoscenza è un'organizzazione dei dati dell'intuizione dall'intelletto nello spazio e nel tempo, possiamo concludere dalla realtà dei fatti la sua possibilità.

Da questa concezione dell'esperienza e della scienza, Kant crede di aver rifiutato l'idealismo sotto le due forme che gli ha attribuito, l'idealismo dogmatico di Berkeley e l'idealismo problematico di Cartesio⁹⁷. L'idealismo di Berkeley è dogmatico perché afferma che i corpi sono delle chimere pure. Il difetto di questo idealismo consiste nel non distinguere lo spazio dalle sensazioni ordinate. Come le sue sensazioni sono soggettive, Berkeley conclude che ogni realtà dei corpi è soggettiva. Ma questo idealismo è rifiutato dall'Estetica trascendentale e dalla *Critica della ragion pura*. Kant ha distinto, dal dato dell'intuizione empirica, l'ordine delle sensazioni nello spazio e nel tempo, ordine che è indipendente dal soggetto, poiché è l'opera comune della sensibilità e dell'intelletto impersonale. L'insieme dei corpi situati nello spazio non ha realtà in sé, ma vale per l'umanità in generale, non per il singolo individuo. Questo insieme di corpi ha una realtà oggettiva e non soggettiva, come diceva Berkeley.

Kant crede di aver rifiutato ugualmente l'idealismo problematico di Cartesio. Egli tiene la propria esistenza assicurata e crede di conoscere tutto sulla sua esistenza cosciente, ma tiene l'esistenza delle cose esteriori problematiche, atteso che la conoscenza delle cose esteriori è mediata, secondo lui, e quella del pensiero immediata. Ora, secondo Kant, conosciamo il nostro proprio pensiero come le cose esteriori⁹⁸. Queste due conoscenze sono dello stesso

⁹⁶ L'armonia prestabilita è stata esplicitamente rifiutata da Kant nella *Nova Dilucidatio*, prop. XII, (Ak, I, p. 411-412), nella lettera a Hertz del 21 febbraio 1772 (Ak, X, n° 65, p. 126), in una nota del §36 di *Prolegomene a ogni metafisica che si presenterà come scienza* e nel § 27 della seconda edizione della *Deduzione trascendentale delle categorie* (Ak, III, p. 129)

⁹⁷ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 236

⁹⁸ “La sola coscienza, empiricamente determinata, della mia propria esistenza, prova l'esistenza degli oggetti nello spazio al di fuori di me”, *op. cit.*, p. 191

ordine e raggiungono esattamente lo stesso genere di realtà: una realtà empirica. È sbagliato dire che la nostra conoscenza delle cose esteriori sia mediata, e quella del nostro pensiero immediata. Il contrario sarebbe più vero, è ciò che Kant cerca di dimostrare in un passo⁹⁹ dell'Analitica dei principi. “Sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione nel tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Ma questo permanente non può essere qualcosa in me, perché precisamente la mia esistenza non può essere determinata nel tempo che dal permanente. Dunque la percezione del permanente è possibile solo dal modo di una cosa fuori di me (...). L'idealista cartesiano pretende che l'esistenza interna è immediata e che l'esistenza delle cose esteriori sia solo conclusa. Noi proveremo che l'esperienza esterna è immediata e rende possibile

l'esperienza interna." Ecco il senso di questo passo: quando parlo del mio essere, alludo a qualcosa di permanente. Ma l'essenza del mio pensiero è di durare. Dunque, non posso portarla nella sua mobilità che alla condizione di rapportarla a qualche oggetto esteriore permanente. In altre parole, non posso misurare e presentarmi il tempo che a metà dello spazio¹⁰⁰. La conoscenza delle cose estese è indispensabile alla conoscenza dell'io e i cartesiani non hanno il diritto di tenere la conoscenza del pensiero per una conoscenza più immediata di quella delle cose esteriori.

Così, secondo Kant, il nostro io ci è conosciuto come un oggetto qualunque. Il pensiero organizzatore dell'esperienza non è l'io concreto, è una semplice forma. Da una parte ci sono le diverse forme dell'intuizione, materiali di ogni conoscenza, dall'altra parte, l'intelletto impersonale con le sue categorie. Dall'azione reciproca, o piuttosto dalla sintesi di questi due elementi, una natura sensibile e una forma impersonale, costituiscono gli oggetti. Le nostre persone¹⁰¹, come si sviluppano nel tempo, i nostri io individuali, sono semplicemente alcuni negli oggetti, e la realtà di questi oggetti è dello stesso ordine, dello stesso genere di quella di tutti gli altri; sono dei fenomeni sistematicamente ordinati.

È con la distinzione dei fenomeni e dei noumeni¹⁰² che termina l'Analitica trascendentale. Il noumeno¹⁰³ non è affatto la cosa in sé, ma è la cosa in sé come sarebbe, data a un intelletto intuitivo, è la cosa in sé presa da un'intuizione dove si confondono l'essere e il pensiero. La cosa in sé non può essere conosciuta all'esterno, ma solamente all'interno, interiormente. Se essa fosse conosciuta, sarebbe grazie a un'intuizione intellettuale, la quale darebbe il noumeno. Il nostro intelletto non ha intuizioni, la sensibilità è l'unica ad averle. Il ruolo dell'intelletto è solo quello di ordinare, di unire, i concetti, i dati della sensibilità. Dunque, si può affermare come una conseguenza di tutta questa critica: non abbiamo una conoscenza positiva del noumeno. L'intelletto si vanta inutilmente di arrivarci con i suoi concetti e sempre inutilmente, afferma che i suoi concetti superano i dati dell'intuizione sensibile. Senza dubbio

⁹⁹ Bergson cita le ultime righe della "prova" del "teorema" citato nella nota 98

¹⁰⁰ Dunque, contrariamente ai propositi dell'Estetica trascendentale, ci sarebbe un primato dello spazio. È solo un bisogno di spiegare come tutte queste questioni siano al cuore della riflessione di Bergson

¹⁰¹ Kant parlerebbe degli "io empirici". Bergson parla di persone. Si sarà notato, nelle pagine precedenti, che Bergson sottolinea il carattere *impersonale* dell'io trascendentale. Questa differenza di vocabolario marca la differenza essenziale dei pensieri

¹⁰² *Op. cit.*, p. 202

¹⁰³ I due termini sono a volte usati da Kant come sinonimi. Nel passo che Bergson spiega il noumeno ha due significati, uno negativo, l'altro positivo. Negativamente, il noumeno è una cosa "che non è un oggetto della nostra intuizione sensibile. Positivamente, esso è "l'oggetto di

un'intuizione non solo sensibile". Dunque il noumeno sarebbe determinabile da una tale intuizione che noi non abbiamo. (*Op, cit.*, p. 209-210)

il concetto puro dell'intelletto è più vasto dell'intuizione sensibile, la supera. Ma se il concetto è più grande dell'intuizione, non le è superiore. La supera, nel senso che, non solo si applica alle intuizioni empiricamente date, ma anche a altre intuizioni empiricamente possibili. La supera perché è un'applicazione virtuale indefinita, che può servire non solo all'esperienza attuale, ma anche a ogni esperienza. Ma il concetto può servire solo all'esperienza e si può applicare solo alle intuizioni sensibili, per la sola ragione che non ci sono altre intuizioni. L'intelletto è una funzione che deve unire, ma è solo un'intuizione. L'intelletto non ha nessuna intuizione, non ci presenta nessuna materia. Il suo ruolo è di applicarsi ai materiali che vengono dalla sensibilità e da cui uscirà dal suo ruolo, esso è nel vuoto. "Se vogliamo applicare le categorie a degli oggetti, che non possono più essere considerati dei fenomeni, ci basterebbe come base per un'intuizione diversa dall'intuizione sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno nel senso positivo. Ma come un'intuizione di questa natura, intellettuale, è assolutamente al di fuori della nostra facoltà della conoscenza, l'uso delle categorie non può andare oltre i limiti degli oggetti dell'esperienza. Ciò che chiamiamo noumeno deve essere inteso nel senso negativo". "Il concetto di noumeno è semplicemente un concetto limitativo, destinato a circoscrivere le pretese della sensibilità e, di conseguenza, di un uso puramente negativo."¹⁰⁴ In altre parole dobbiamo e possiamo formulare il noumeno, ma non possiamo formularlo che a titolo di barriera per limitare le pretese del nostro pensiero speculativo. Nel punto in cui si ferma la conoscenza empirica e la conoscenza possibile, lì comincia il noumeno, di cui possiamo parlarne solo negativamente.

Resterebbe sapere se Kant concorda con questa concezione negativa del noumeno. In effetti c'è una domanda che il lettore della *Critica* si pone, è quella di sapere perché Kant afferma l'esistenza delle cose in sé, quando è così semplice partire dai fenomeni e portarli all'assoluto. Il motivo è evidentemente che questi dati hanno un'essenza multipla. Kant li considera derivati di qualche cosa, perché non presentano l'unità e noi siamo obbligati a imporgli l'unità esteriore e superficiale del pensiero. Kant non si fa un'idea semplicemente negativa della cosa in sé. La rappresenta come un'unità¹⁰⁵ diversa da quella del nostro pensiero, che non è solo formale, che consiste nella presenza e preesistenza di tutto, paragonabile a quella della vita e la cui natura ci fornisce un'immagine¹⁰⁶ in cui si chiama finalità. Senza questa ipotesi sembra che non esserci nessuna ragione speculativa per credere alla cosa in sé e di non portare nell'assoluto i dati dell'intuizione sensibile. Se questa concezione positiva del noumeno è latente, contenuta in tutta la *Critica*, abbiamo il diritto di chiederci se il pensiero non è capace di andare ancora più lontano, di cercare se non avremo, almeno nei casi privilegiati, l'intuizione di questa unità vivente, interiore e non più esteriore alla differenza, se non avremo delle intuizioni intellettuali. Noi crediamo che la nostra personalità ci è data da

un'intuizione di questo genere¹⁰⁷ e che l'analisi dell'idea della persona, non si applica all'idea che attingiamo da noi stessi da un'intuizione profonda, dove prendiamo

¹⁰⁴ *Op, cit.*, p. 210-211

¹⁰⁵ Vedere *op, cit.*, p. 163

¹⁰⁶ Paragonare qui con Bergson, *il Pensiero e il movente*, p. 1347-1348

¹⁰⁷ Vedere la nota 101. Non esiste, secondo la nostra conoscenza, un testo più esplicito sul rapporto tra Bergson e Kant, sulla questione dell'intuizione, di queste ultime due pagine

l'unità e la molteplicità dei nostri fenomeni, la nostra durata ci appare come un tutto indiviso.

LA DIALETTICA TRASCENDENTALE

Affrontiamo la seconda parte della Logica trascendentale. L'Estetica trascendentale ha parlato della sensibilità, l'Analitica trascendentale dell'intelletto, nella Dialettica trascendentale si parlerà della ragione. "Ogni nostra conoscenza comincia dai sensi, da cui essa raggiunge l'intelletto e arriva alla ragione, al di là della quale non si trova niente di più elevato in noi, per portare la materia dall'intuizione e ridurla all'unità più alta del pensiero."¹⁰⁸ Ma cos'è la ragione? La sensibilità ha le sue forme, l'intelletto ha i suoi concetti puri, le sue categorie, la ragione non ha né forme né concetti. Il suo ruolo è di introdurre l'unità più alta possibile nella conoscenza e l'intelletto possa capire sempre di più l'applicazione delle sue categorie. Questo impulso dato all'intelletto si traduce con un suo doppio movimento, uno in avanti, l'altro all'indietro. C'è un progresso della condizione al condizionato¹⁰⁹ e una regressione del condizionato alla condizione. Finché la serie della condizione al condizionato è discendente, non proviamo il bisogno di indietreggiare e non vediamo il motivo per cui essa indietreggia. Dalla condizione al condizionato, la discesa può continuare infinitamente, la mente dimora indifferente sulla questione di sapere fino a dove arriverà. Al contrario, la serie ascendente ci sembra esigere un termine, perché il condizionato non si applica e non può essere condizionato se la totalità delle condizioni è data. La tendenza della ragione di spingere l'intelletto sempre più lontano, si traduce perché Kant le chiama idee della ragion pura. L'idea¹¹⁰ non ha un oggetto e non può rapportarsi a esso, essa non è che il fissaggio, si potrebbe dire il simbolo fermo di un movimento comunicato all'intelletto e che lo porta sempre più lontano, ma si produce a proposito di queste idee trascendentali un'illusione inevitabile. Noi attribuiamo a una tendenza un oggetto. Questo movimento venuto dall'alto, dalla ragione che dirige l'intelletto, lo spinge nel campo dei fenomeni, questo movimento lo solidifichiamo¹¹¹, facendone una cosa. Queste idee della ragione, che facciamo corrispondere alle cose e il cui ruolo è solo quello di servire come regolatore all'applicazione delle categorie, sono tre¹¹², l'idea dell'io, l'idea dell'Universo, l'idea di Dio.

La prima idea, quella dell'io assoluto¹¹³, esprime l'unità assoluta del soggetto pensante; la seconda, l'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno è l'idea del mondo; la terza, l'unità assoluta delle condizioni di ogni oggetto del pensiero in generale, cioè del reale e del possibile, è l'idea di Dio. Il soggetto pensante è l'oggetto della psicologia, il mondo è l'oggetto della cosmologia, Dio fa parte della teologia. Ora si vuole sapere se esiste una psicologia razionale, una psicologia trascendentale, se esiste una cosmologia razionale o

¹⁰⁸ Citazione dell'Introduzione della Dialettica trascendentale, Ak, III, p. 237

¹⁰⁹ Kant parla di "progressione" e di "regressione" delle idee cosmologiche, *op. cit.*, p. 348 e 353

¹¹⁰ L'idea è un compito infinito (*unendliche Aufgabe*). Essa "prescrive" all'intelletto "una direzione verso una certa unità di cui l'intelletto non ha nessun concetto, ma che tende a unire in un *tutto assoluto*, ogni atto dell'intelletto in rapporto a ogni oggetto" (*op. cit.*, p. 253)

¹¹¹ Kant dice che noi ne facciamo un "uso trascendentale". La formulazione bergsoniana è parlante

¹¹² Vedere il *Sistema delle idee trascendentali*, *op. cit.*, p. 257-260

¹¹³ Assoluto, nel senso bergsoniano, significa non divino ma reale, non puramente fenomenale, dove questo termine implica un'ignoranza degli esseri, in quanto tali

trascendentale, se esiste una teologia trascendentale. In altre parole, si vuole sapere se raggiungiamo davvero un io, una realtà indipendente dall'io, che sarebbe il mondo nella sua totalità, e se possiamo provare l'esistenza di Dio, o meglio se non bisognerebbe piuttosto non vedere nell'idea dell'io quella del mondo, quella di Dio, così che le raggiungiamo con la ragione pura, con le idee pure, nel senso in cui abbiamo definito le idee della ragione, in modo tale che la psicologia razionale, la cosmologia razionale, la teologia trascendentale sarebbero ugualmente illusorie. Kant stabilirà questi tre punti.

Egli chiama paralogismo trascendentale¹¹⁴ o della ragion pura il ragionamento sbagliato per cui si arriva ad affermare l'esistenza dell'assoluto dell'io pensante. Si chiama antinomia della ragion pura lo stato in cui cade la ragione dalla quale opera sul concetto del mondo, considerato come esistente in sé. Infine chiama ideale della ragion pura il ragionamento dialettico per cui si pretende di concludere all'esistenza di un essere di tutti gli esseri, cioè di Dio.

1° IL PARALOGISMO DELLA RAGION PURA. – Esso consiste nel partire dal giudizio "Io penso", *Ich denke*. Questo concetto, dice Kant, è il veicolo di tutti i concetti in generale¹¹⁵, nel senso non vi è atto del pensiero che non sia accompagnato dalla coscienza del pensiero. Si parte dall'"io penso" e si arriva all'esistenza di una pretesa sostanza, di un preteso substrato del pensiero. Quali sarebbero gli attributi di questo io trascendente, di questa mia sostanza? Seguendo sempre il filo conduttore delle categorie¹¹⁶, ci si ritrova al punto di vista della quantità, l'anima è sostanza; al punto di vista della qualità, semplice; al punto di vista della relazione, identica e al punto di vista della modalità, la quale è in relazione con tutti gli oggetti possibili dello spazio. Del primo attributo, si conclude l'immaterialità dell'anima, del secondo la sua incorruttibilità, del terzo la sua

personalità e del quarto l'animalità e l'immortalità: l'animalità¹¹⁷ poiché la sostanza pensante sarà considerata come il principio di vita della materia e l'immortalità perché essa sarà distinta da tutti gli oggetti materiali con i quali è in rapporto. Di questi quattro attributi, i primi tre costituiranno la spiritualità dell'anima.

Qual è l'argomentazione con la quale si passa dalla constatazione del fenomeno del pensiero, dell' "io penso" all'affermazione di un io sostanza, di un'anima spirituale? Secondo Kant qui c'è un'illusione profonda e inevitabile che consiste nel considerare come un essere reale, un soggetto metafisico, quello che è il soggetto logico¹¹⁸. Interpretiamo questa idea di Kant. Ogni oggetto possiede certe qualità, è così che questa tavola è nera, pesante, ecc. Io, pensatore, che percepisco il colore nero, lo attribuisco a un soggetto, che è il tavolo. Il motivo è che la mente umana procede in modo naturale e necessario tramite i giudizi¹¹⁹ e per giudicare bisogna optare tra due termini e farne di uno il soggetto della proposizione, dell'altro l'attributo. La mente umana, in virtù della sua stessa costruzione, pone dei soggetti logici che

¹¹⁴ *Op, cit.*, p. 262

¹¹⁵ Sono gli stessi termini usati da Kant, *op, cit.*, p. 263

¹¹⁶ *Op, cit.*, p. 264. Si vede che il discorso di Bergson segue passo a passo il testo di Kant, il quale usa la traduzione Tissot, che di sicuro ha il testo tedesco sotto gli occhi o lo sa a memoria. Quando cita può essere letterale o glossare liberamente

¹¹⁷ *Animalità* nel senso del principio di vita del corpo, come nel *De anima* di Aristotele

¹¹⁸ *Critica della ragion pura*, Ak, IV, p. 221. Che questo sia nel dialogo con Leibniz o con Kant, si percepisce sempre il pensiero di Bergson sulla questione del possibile (del logico) e del reale

¹¹⁹ *Op, cit.*, p. 267

diventano il punto di intersezione di un numero indefinito di attributi o di qualità. D'altronde, tra i fenomeni, quale deve essere l'attributo e quale il soggetto? I motivi di questa scelta sono indicati nell'Analitica trascendentale. Si è visto che l'intelletto distribuisce i fenomeni e costruisce gli oggetti in modo tale da assicurare coerenza all'esperienza. Esso segue la natura stessa della nostra conoscenza e della sua forma generale, che è il giudizio che noi costituiamo dai soggetti, o se si amano di più, dagli oggetti, i quali, in loro qualità di soggetto, attendono gli attributi e giocano il ruolo di una lista sempre aperta dove gli attributi si iscriveranno. Ma da lì a passare a una sostanza reale, esistente in sé, un soggetto nel senso metafisico della parola, ci vuole più tempo, perché questo soggetto sarebbe un soggetto esistente in sé, invece i soggetti sui quali operiamo sono solo logici. Essi sono dei soggetti nel senso che occupano il posto di soggetto nella proposizione.

È un paralogismo di questo tipo che facciamo quando parliamo di un io sostanza. Rapportiamo tutti gli stati della coscienza come attributi a un soggetto permanente¹²⁰, che è l'io. È un'operazione naturale che consiste nel dire che si può considerare la coscienza o il pensiero come soggetto in tutte

le proposizioni dove l'attributo esprimerà uno stato di coscienza particolare, un atto particolare del pensiero, in altre parole, che l' "io penso" accompagna ogni stato della coscienza. Questo io che serve da soggetto a ogni proposizione è permanente se si vuole, nel senso che la anche la coscienza, lo stesso "io penso" accompagna tutti gli atti della conoscenza passati, presenti e futuri. Ma prendere questa permanenza nel senso di esistenza sostanziale, portare a un'anima esistente in sé, significa, ancora una volta, confondere questo semplice soggetto logico con una sostanza reale.

Ora possiamo capire questa pagina dove Kant formula, in termini precisi, il paralogismo della ragion pura. Secondo Kant, la psicologia razionale ragiona così¹²¹:

Maggiore. – Quello che può essere conosciuto solo come soggetto esiste solo come soggetto ed è sostanza.

Minore. – Un essere pensante, considerato semplicemente come tale, può solo essere pensato come soggetto.

Conclusione. – Dunque esso esiste come tale, cioè come sostanza.

“Si tratta, nella maggiore, di un essere tale che può essere dato in intuizione. Nella minore, si tratta di quest'essere che è in rapporto al pensiero e all'unità della coscienza. Di conseguenza, la conclusione è dedotta *per sophisma figurae dictionis* o da un ragionamento falso.” Ecco la spiegazione di questo passaggio. Un soggetto che sarebbe sostanziale non potrebbe essere preso che dall'interno e da un'intuizione intellettuale, ed è di un soggetto dato dall'intuizione di una vera sostanza, che è l'argomento maggiore. Ma nella minore si tratta di un soggetto costruito dall'intelletto, al quale l'intelletto impone un'unità esteriore e artificiale. L'intelletto, che è il distributore dei soggetti e degli attributi, può sempre fare in modo che l'io sia soggetto di ogni proposizione che formula un atto di conoscenza. L'essere pensante, di cui è argomento, in questo senso può essere solo soggetto, perché lo è per definizione. Ma

¹²⁰ *op. cit.*, p. 220, ricordiamo che la permanenza è lo schema della sostanza (Ak, III, p. 137)

¹²¹ Vedere 1° ed, Ak, IV, p. 220. Bergson dà più concisione alle premesse del sillogismo

elevare in seguito questo soggetto nella sostanza reale, significa giocare con le parole, poiché significa prendere la parola soggetto in due sensi diversi nella maggiore e nella minore.

L'illusione della ragione è scoperta, due argomenti sono escluse insieme. Il primo argomento è quello che si pone tra lo spiritualismo e il materialismo. In effetti, l'io che prendiamo è per definizione un soggetto semplice¹²², non lo si definirà mai partendo dal principio materialista, poiché la natura è per definizione composta¹²³. Il materialismo è impotente. Ma lo spiritualismo lo è anche nel concludere la mia esistenza empirica nell'esistenza di un'anima o sostanza pensante.

“Quindi, la psicologia razionale non esiste come dottrina (nel senso che non ci può insegnare nulla), ma come disciplina (metodo)¹²⁴ serve a mettere, nel campo della conoscenza, dei limiti insuperabili dalla ragione speculativa, per impedirle, da una parte, di abbandonarsi al materialismo puro, dall'altra, di lasciarsi trasportare in uno spiritualismo senza basi per noi nella vita. Questo spiritualismo ci avverte di usare questa incompetenza, della nostra ragione, come risposta soddisfacente alle domande curiose, che portano su una sfera straniera rispetto alla nostra vita attuale. (...) La critica, severa perché mostra l'impossibilità di decidere dogmaticamente qualcosa su un oggetto della ragione al di là dei limiti dell'esperienza, rende un grande servizio alla ragione, premunendola da tutte le asserzioni possibili del contrario”.

Il secondo argomento è quello del commercio dell'anima con il corpo. “La difficoltà, che questo argomento ha sempre presentato, consiste nella dissimulazione supposta tra l'oggetto del senso interno e gli oggetti del senso esterno; questi ultimi hanno più spazio dei primi. Ma se si presta attenzione, si vede che queste due specie di oggetti non differiscono intrinsecamente, ma solo nel fatto che uno sembra esteriore all'altro e, di conseguenza, quello che serve da base ai fenomeni della natura come cosa in sé potrebbe non essere così diverso, allora la difficoltà svanisce e non resta altro che: come è possibile un commercio tra sostanze? La risposta è fuori dal campo della psicologia e senza alcun dubbio fuori da ogni conoscenza umana.”¹²⁵

2° LE ANTINOMIE DELLA RAGIONE PURA. – Abbiamo visto che una psicologia razionale è impossibile. Una cosmologia razionale è possibile? Abbiamo visto che la psicologia razionale si basa su un paralogismo. Ma questo produce l'illusione “in un solo senso”¹²⁶, cioè che la ragione non fornisce argomenti in favore della tesi contraria, in modo tale che questo paralogismo è in favore dello spiritualismo¹²⁷. È altrimenti quando la ragione si applica alla “sintesi oggettiva dei fenomeni”, cioè all'idea dell'universo. Qui si presenta “un fenomeno nuovo della ragione umana, un antitetico naturale”. La ragione si trova qui in presenza di più sistemi di proposizioni, ognuno di essi contenente due proposizioni contrarie e incompatibili l'una con l'altra, ma ugualmente vere e dimostrabili. Invece di un semplice ragionamento sofistico, dove non vi è nessuna contraddizione apparente, la ragione cade nelle

¹²² È il secondo paralogismo: 1° ed., *op. cit.*, p. 221. Leibniz lega questa semplicità e l'immortalità (*Monadologia*, §1-4)

¹²³ *Critica della ragion pura*, 1° ed., Ak, IV, p. 226

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 274-275. A. Philonenko, *L'opera di Kant*, Vrin, 1969, I, p. 249

¹²⁵ *Critica della ragion pura*, 1° ed, Riflessioni sull'insieme della dottrina dell'anima, di conseguenza a questi paralogismi, Ak, IV, p. 240

¹²⁶ Egli ne “produce un'apparenza unilaterale”, Ak, III, p. 281

¹²⁷ Kant dice: del *pneumatismo*, *op. cit.*, p. 282

contraddizioni, nelle antinomie. Ora, così come il paralogismo della ragione pura serviva da base a una psicologia razionale, l'antinomia della ragione pura ci fa conoscere i principi di una pretesa cosmologia naturale, per mostrare un'apparenza falsa e impressionante¹²⁸ nella cosmologia razionale.

Qual è la causa, la fonte profonda, da cui nasceranno le antinomie della ragion pura? Secondo Kant, la ragione si esprime così: "Se il condizionato è dato, bisogna che l'incondizionato o l'assoluto siano anche dati. Quest'assoluto può essere concepito o come consistente nella serie totale di tutti i termini condizionati, e allora la regressione è detta infinita o al contrario, come una parte della serie, un primo termine a cui tutti gli altri termini sono subordinati, ma che non è sottomesso a nessuna condizione. Nel primo caso, la serie è *a priori* senza limiti e, nel secondo caso, c'è qualcosa di dato nella serie." Si tratta, per esempio, di un esteso determinato, di un certo corpo? Questo esteso non gli basta perché è limitato, esso ha la sua condizione in un altro esteso che lo sviluppa. Ecco quello che dice l'intelletto applicandosi ai dati della sensibilità. Ma la ragione che regola o dirige l'uso dell'intelletto esige che, questo esteso¹²⁹ essendo condizionato, cioè relativo, l'incondizionato sia dato. Questo incondizionato può consistere, sia in un limite del mondo in cui indietreggiamo, sia nell'infinità del mondo che si supporrà dato all'improvviso. Lo stesso vale per il tempo. D'altra parte, si considera in questo esteso determinato, in questo corpo che abbiamo scelto, le parti componenti¹³⁰, invece di fare di questo corpo una parte stessa dell'universo? Allora, il tutto di questo oggetto materiale è condizionato dalle sue parti, possiamo, ripetendo il ragionamento, dire che ogni parte è condizionata dalle sue parti, e poiché la ragione esige che quello che è condizionato lo sia in rapporto a qualcosa di incondizionato, di assoluto, possiamo dire che questo assoluto consiste in una parte indivisibile, alla quale bisognerà fermarsi, sia al contrario nell'infinito delle parti date. Si passa nella categoria della causalità¹³¹? Ecco un fenomeno che si produce. Esso è condizionato da un antecedente e questo da un altro. L'intelletto procede condizionando sempre. Ma la ragione esige un incondizionato, un assoluto e ancora, si potrà far consistere l'assoluto sia nell'infinità della serie degli antecedenti, sia in una causa libera che comincia la serie e non ha come conseguenza nessun antecedente. Si passa per la modalità¹³²? Ecco un'esistenza contingente. Essa suppone il necessario, poiché è per rapporto al necessario che questa esistenza è contingente. Possiamo supporre che la necessità risiede sia nell'infinità dei termini della serie, che arriva a questa esistenza contingente e che questa infinità è data di conseguenza, sia in un essere necessario che inizia la serie. Questo è il principio delle quattro antinomie.

Prima antinomia

TESI: Il mondo ha un inizio nel tempo ed è limitato nello spazio.

DIMOSTRAZIONE: Il mondo inizia nel tempo, perché se non iniziasse, segue fino a un momento dato un'eternità è già passato e di conseguenza, una serie infinita di stati successivi

¹²⁸ *Op, cit.*, p. 283

¹²⁹ *Op, cit.*, p. 285

¹³⁰ *Op, cit.*, p. 285-286

¹³¹ *Op, cit.*, p. 286

¹³² *Ibid.*

è anche passato. L'infinito di una serie consiste precisamente in ciò che non può mai essere finito da una sintesi successiva. Di conseguenza, una serie cosmica passata non può essere infinita.

Il mondo è limitato nello spazio, poiché supponiamo che il mondo non ha dei limiti, allora il mondo sarà un tutto infinito dato dalle cose simultaneamente esistenti. Non possiamo concepire una grandezza che non ci è dato da un'intuizione invece che da una sintesi delle parti, né la totalità di una tale grandezza invece che dalla sintesi completa o dall'addizione ripetuta delle parti. Per concepire il mondo concepito senza limiti, bisognerebbe che la sintesi successiva delle parti di questo mondo infinito sia considerata come completa, cioè che un tempo infinito dovrebbe essere concepito come passato, che è impossibile.

ANTITESI: Il mondo non ha né un inizio né una fine, è infinito sia nel tempo che nello spazio.

DIMOSTRAZIONE¹³³: Il mondo non ha un inizio. Supponiamo che avesse un inizio. Poiché esso è un'esistenza preceduta da un tempo, in cui la cosa non esiste, un tempo in cui il mondo non esiste, un tempo vuoto. Nulla può esistere in un tempo vuoto, perché il tempo è la condizione di esistenza.

Il mondo è illimitato nello spazio, perché se esso fosse limitato ci sarebbe intorno a lui uno spazio vuoto, non ci sarebbe solo un rapporto tra le cose nello spazio, ma anche un rapporto tra le cose con lo spazio. Esso è la fonte di tutti i rapporti degli oggetti, i rapporti sono nello spazio e non con esso. Quindi, il rapporto tra il mondo e uno spazio vuoto è qualcosa di incomprensibile.

Seconda antinomia

TESI: Una sostanza composta nel mondo è composta da parti semplici, pertanto non esiste nulla che non sia semplice e che non sia composto dal semplice.

PROVA¹³⁴: Se si suppone che le sostanze composte non sono delle parti semplici, allora ogni composizione che svanisce nella mente, non ne resterebbe assolutamente niente. Di conseguenza, nessuna sostanza ne sarebbe data. Da dove segue immediatamente che tutte le cose del mondo sono degli esseri semplici e la composizione è il loro stato esteriore.

ANTITESI: Nessuna cosa composta nel mondo è formata da parti semplici e in nessuna parte esiste qualcosa di semplice.

PROVA¹³⁵: In effetti, supponiamo che una cosa sia composta da parti semplici. Come ogni composizione di sostanza, non è possibile che nello spazio a ogni parte del composto corrisponde una certa parte di spazio che essa occupa. Lo spazio non è composto da parti semplici, ma da spazi. Di conseguenza, ogni parte del composto, occupante uno spazio divisibile, è divisibile. Non ci sono parti semplici.

¹³³ Vedere *op. cit.*, p. 295 e 297. Bergson riassume un po' il testo di Kant, che si ispirava a Leibniz (*Corrispondenza con Clarke*, IV scritto di Leibniz, § 15, citato da Kant, *Opere*, Pléiade, I, p. 1687)

¹³⁴ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 301-302. Bergson abbrevia la prova

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 302-303

Terza antinomia

TESI: La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possiamo derivare tutti i fenomeni dell'universo, è necessario ammettere una causalità per la libertà.

PROVA: Se tutto arriva secondo le leggi della natura, c'è solo un inizio relativo e mai un vero inizio. Di conseguenza, la serie delle cause provenienti le une dalle altre, non è mai data integralmente. Tuttavia, è una legge della natura, che, senza una causa determinata *a priori*, non riceve nulla. La proposizione che afferma che ogni causalità è possibile solo dopo le leggi fisiche si contraddice da sola, se si pone questa legge senza limite. Dunque, questa causalità non può essere ammessa come unica¹³⁶.

ANTITESI: Non c'è libertà, ma tutto nel mondo arriva secondo delle leggi naturali.

PROVA: Supponete che ci sia una libertà, cioè una specie particolare di causalità, secondo la quale gli eventi del mondo potrebbero succedere. Ogni inizio di azione suppone uno stato della causa non ancora attivo e un inizio dinamico prima dell'azione¹³⁷ suppone uno stato che non ha nessun rapporto di causalità con il passato della stessa causa, cioè che non ne risulta in nessun modo, in modo che una simile libertà sarebbe opposta alla legge della causalità.

Quarta antinomia

TESI: Al mondo sensibile si rapporta qualcosa che, sia che ne faccia parte, sia che ne sia la causa, è un essere assolutamente necessario.

PROVA¹³⁸: Ogni condizionato attuale presuppone una serie completa di condizioni fino all'incondizionato assoluto che è assolutamente necessario. Di conseguenza, se esiste un cambiamento, esiste anche qualcosa di assolutamente necessario. Ma questa cosa necessaria

appartiene al mondo sensibile, poiché essendo la causa dei cambiamenti, essa occupa un certo momento del tempo e non può essere concepito isolatamente dal mondo sensibile.

ANTITESI: Non esiste nessuna parte dell'essere assolutamente necessaria, sia nel mondo, sia fuori dal mondo.

PROVA¹³⁹: Supponete che il mondo sia esso stesso un essere necessario o che ci sia stato in esso un essere necessario. Allora ci sarebbe nella serie dei cambiamenti un inizio, che sarebbe assolutamente necessario e senza causa, che ripugna la legge di causalità. O meglio, la serie stessa sarebbe senza inizio e, benché condizionata in tutte le sue parti, essa sarebbe tuttavia incondizionata nel tutto, quello che è contraddittorio, poiché l'esistenza di una moltitudine non può essere necessaria se nessuna delle sue parti non lo è. Supponete, ora, che questa causa assolutamente necessaria sia fuori dal mondo. Per agire, essa sarebbe obbligata a cominciare ad agire, la sua causalità avrebbe luogo nel tempo e da lì farebbe parte dell'insieme dei fenomeni. Questa causa non sarebbe più fuori dal mondo. Si ha la

¹³⁶ *Op, cit.*, p. 310. Kant è più esplicito: "... causalità dalla quale ogni cosa arriva senza che la causa ne sia determinate da un'altra anteriore seguente le leggi necessarie, cioè una spontaneità assoluta delle cause"

¹³⁷ "... un primo inizio dinamico dell'azione", *ibid.*

¹³⁸ *Op, cit.*, p. 314 e 316

¹³⁹ *Op, cit.*, p. 315 e 317

contraddizione della supposizione.

*Riassunto generale sulle antinomie*¹⁴⁰. – 1° In queste quattro antinomie le tesi rispondono al punto di vista dell'intelletto¹⁴¹, le antitesi a quello della sensibilità. Essa ha per forma lo spazio e il tempo, ci dà un prolungamento infinito dello spazio e del tempo. Al contrario, l'intelletto comprende l'unità, il determinato, il punto di arrivo. Esso esige un limite al tempo, allo spazio, alla divisibilità, un inizio assoluto, ecc. Segue che ogni dimostrazione è negativa, che cerca di provare l'assurdità della tesi contraria. A proposito della tesi della sensibilità, l'intelletto fa vedere un'assurdità intellettuale e a proposito della tesi dell'intelletto, la sensibilità denuncia un'assurdità sensibile.

2° Su queste quattro antinomie, bisogna riassumere in secondo luogo che, le ragioni hanno lo stesso valore per la tesi e per l'antitesi, quelli che optano per l'una o per l'altra sono obbligati di decidersi per delle ragioni esterne¹⁴². Tutte le antitesi hanno qualcosa in comune: esprimono l'idea fondamentale dell'empirismo¹⁴³. Dire che non ci sono limiti nel tempo, nello spazio, nella divisione della materia, che non c'è né causa libera né un essere necessario, significa sostenere che ogni realtà

è fatta sul modello di quello che percepiamo nella nostra esperienza. Invece, le tesi che propongono un mondo finito, nel tempo e nello spazio, gli elementi semplici, le cause libere, un essere necessario, esprimono quello che Kant chiama dogmatismo¹⁴⁴, la tendenza metafisica. Dai due lati, dalla parte dell'empirismo e da quella del dogmatismo, ci sono delle ragioni, esterne alla dimostrazione, che fanno sì che si aderisca alle antitesi o alle tesi. Dalla parte del dogmatismo, cioè delle tesi, c'è, prima di tutto, un interesse pratico in cui ogni uomo sensato prende parte del buon cuore: che il mondo abbia un inizio, che l'io pensante sia di natura semplice, che esso sia libero, che l'insieme delle cose dipenda da un ente primario, queste sono massi fondamentali della morale e della religione. Secondo, per le tesi c'è il vantaggio della popolarità: il senso comune non trova la minima difficoltà all'idea di un inizio assoluto di ogni sintesi, perché è più adatto a scendere dal principio alla conseguenza che a salire dalla conseguenza al principio e trova nel concetto dell'assolutamente necessario un punto fermo che può attribuire a ognuno¹⁴⁵ dei suoi passi. Al contrario, nell'ascensione perpetua dal condizionato alla condizione, ha sempre un piede fuori, non può trovare nessun punto fermo. Terzo¹⁴⁶, c'è un interesse speculativo, poiché se si comincia così dall'assoluto, si può perfettamente abbracciare *a priori* la catena delle condizioni. – Dalla parte dell'empirismo (antitesi), c'è questo vantaggio considerevole, superiore al punto di vista della speculazione, che nessun inizio è portato dalla serie, l'intelletto è sicuro di trovarsi sempre sul suo terreno e di conseguenza, di poter estendere senza fine le sue conoscenze. A qualunque altezza si innalza, nella serie delle condizioni, esso è sicuro di trovare sempre l'applicazione possibile delle stesse leggi, che sono quelle

¹⁴⁰ Kant fa delle osservazioni su ogni antinomia

¹⁴¹ Secondo Kant si tratta di un "interesse della ragione", *op. cit.*, p. 322

¹⁴² Queste ragioni saranno di ordine morale, G. Krueger, *Critica e morale in Kant*, traduzione M. Régnier, Beauchesne, 1961

¹⁴³ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 325. Due pagine dopo Kant lo chiama "epicureismo"

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 324. Kant lo chiama poi "platonismo"

¹⁴⁵ Per questa frase le parole *necessarie* e *ognuno* mancano nel manoscritto

¹⁴⁶ Bergson senza dubbio, per delle ragioni pedagogiche, modifica l'ordine kantiano che è: interesse 1) pratico, 2) speculativo, 3) popolare

dell'esperienza. – In breve, le antitesi, cioè l'empirismo, favoriscono la scienza, le tesi, cioè il dogmatismo metafisico, favoriscono la morale, la religione e anche la speculazione metafisica. È l'uno o l'altro di questi interessi che porta la mente a prendere parte per la tesi o per l'antitesi. Ma se un uomo potesse affrancarsi di ogni interesse e stimare le affermazioni della ragione secondo il valore dei loro principi, sarebbe in uno stato di dubbio perpetuo¹⁴⁷. Al giorno d'oggi sembrerebbe persuaso dalla libera volontà, e il dopodomani, considerato l'incatenamento

indissolubile dei fenomeni della natura, prenderebbe il libero arbitrio per una illusione e penserebbe che tutto è puramente naturale. È vero che se agisse il gioco della ragione speculativa pura sparirebbe d'un tratto, e sceglierebbe i suoi principi secondo l'interesse pratico.

Ora dobbiamo risolvere¹⁴⁸ le antinomie, cioè smascherare l'illusione che fa la ragione. Essa quando è imparziale, passa di volta in volta alle due affermazioni contrarie, senza potersi fermare a nessuna di esse. – Il principio di questa soluzione è di entrare nell'idealismo trascendentale¹⁴⁹, che conosciamo già, ma di cui viene formulato il principio principale nella pagina seguente (p. 131 del secondo volume della traduzione)¹⁵⁰: “Gli oggetti dell'esperienza non sono mai in sé, ma solo nell'esperienza, non esistono al di fuori di essa. Che ci possano essere degli abitanti sulla luna, nessun uomo lo ha mai percepito, è che deve essere accordato, ma questo significa solo che potremo forse, nel progresso possibile dell'esperienza, riconoscerlo un giorno, poiché si deve chiamare reale tutto ciò che è legato a una percezione seguendo le leggi del progresso empirico. I fenomeni sono reali quando sono legati empiricamente nella coscienza. (...) Di reale c'è data solo la percezione con la percezione empirica di questa percezione ad altre percezioni possibili, perché i fenomeni sono reali solo nelle percezioni. Dare a un fenomeno un nome reale prima di averlo percepito è solo dire che ne possiamo incontrare la percezione nel corso della nostra esperienza. Che esso esista, senza rapporto con la nostra esperienza possibile e con i nostri sensi, si può dire, se è argomento di una cosa in sé, ma si tratta solo di un fenomeno nello spazio e nel tempo. Lo spazio e il tempo sono delle determinazioni della nostra sensibilità.” Alla luce di queste considerazioni, andremo a risolvere le quattro antinomie, la loro soluzione non sarà uguale per le prime due, le antinomie matematiche e per le ultime due, quelle dinamiche. Per le prime due vedremo che tesi e antitesi sono ugualmente false, mentre per le ultime due possono essere ugualmente vere.

¹⁴⁷ Bergson, senza dubbio per delle ragioni pedagogiche, modifica l'ordine kantiano che è: interesse, 1) pratico, 2) speculativo, 3) popolare

¹⁴⁸ Cioè “in uno stato di equilibrio perpetuo”, *op, cit.*, p. 329

¹⁴⁹ Dialettica trascendentale, IV sezione: problemi trascendentali della ragion pura, che devono essere assolutamente risolti, *op, cit.*, p. 330

¹⁵⁰ VI sezione della Dialettica trascendentale: l'idealismo trascendentale come chiave per risolvere la dialettica cosmologica, *op, cit.*, p. 338

Prima antinomia. – Parlare del mondo¹⁵¹ come finito nel tempo e nello spazio, o come infinito nel tempo e nello spazio, è in entrambi i casi fare dell'universo una cosa, una realtà indipendente dalla nostra mente. Ma la verità è che niente in questo mondo esiste senza le nostre rappresentazioni, le quali, essendo soggettive, in virtù della loro origine sensibile, si trovano in un processo indefinito, nel senso che, dell'esteso percepito, ce n'è sempre uno più grande, della durata considerata, ce n'è sempre una anteriore. Questo progresso indefinito della nostra percezione è tutto ciò che ci è dato dall'universo, tutto ciò che c'è di reale nell'universo in quanto fenomeno. L'universo è questa progressione o recessione della nostra percezione, non si può dire che questa regressione o progressione non siano mai finite, poiché significherebbe supporre che essa si fermi e che smettiamo di pensare, di avere un'esperienza. Ma non si può più dire che essa sia infinita, perché infinito è qualcosa di realizzato, di dato all'improvviso, questa progressione o regressione è sempre in via di formazione, mai terminata. Citiamo le parole di Kant: "Come il mondo non esiste affatto del tutto in sé, indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni, allora non esiste né come un tutto infinito in sé, né come un tutto finito in sé. Esso consiste nella regressione empirica della serie dei fenomeni. (...) Questa serie non è mai data interamente e non ha una grandezza, né finita, né infinita."¹⁵² Cosa c'è alla fine di questa prima antinomia? C'è semplicemente una regola data dalla ragione, un impulso dato all'intelletto. La ragione, che è la facoltà regolatrice dell'uso dell'intelletto, esige che esso porti sempre più lontano la ricerca delle condizioni e la regressione nella serie dei fenomeni. La nostra illusione¹⁵³ consiste nel prendere questa regola come una cosa e materializzarla, per così dire, in un universo sia finito sia infinito dato all'improvviso, quello che permette di dare tutte le condizioni dei fenomeni.

*Seconda antinomia*¹⁵⁴ – La soluzione è analoga. Dire che ogni cosa è composta da parti singole, o che non c'è niente di semplice nell'universo, è in entrambi i casi fare di questi elementi delle cose esistenti per se stesse, cose il cui numero sarebbe finito nella prima ipotesi, infinito nell'altra. Ma in virtù del principio stesso della critica, non ci sono più delle parti in sé che degli oggetti in sé, dati alla nostra percezione. Quello che ci è dato, quello che è solo reale, è il movimento, la regressione della nostra mente, che scompone infinitamente. Qui non c'è né finito, né infinito. Da una parte questo movimento può sempre essere portato più lontano, di conseguenza non è mai qualcosa di terminato, ma, d'altra parte, proprio perché continua indefinitamente, non abbraccia mai un infinito.

Le due antinomie precedenti sono chiamate da Kant dinamiche. Egli sottolinea che sia tesi che antitesi, la condizione e il condizionato, appartengono sempre alla stessa natura, sono omogenei. Essi intrattengono dei rapporti tra contenente e contenuto. È questione di uno spazio che ne sviluppa un altro, di un tempo anteriore a un altro tempo, di una parte contenuta nel tutto. La relazione è matematica, è quella di una parte al tutto. Al contrario, nelle ultime

¹⁵¹ *Op, cit.*, p. 346 e 354

¹⁵² *Op, cit.*, p. 347

¹⁵³ Sull'errore preliminare della cosmologia razionale, cf. *op, cit.*, p. 353

¹⁵⁴ *Op, cit.*, p. 357

due antinomie, la definizione è per definizione diversa dal condizionato, di conseguenza, potrebbe trovarsi al di fuori della serie dei fenomeni. L'una è causa, l'altro effetto, l'una è ciò che è provvisoriamente necessario, l'altro è il contingente. Il rapporto è paragonabile al rapporto tra colui che genera e il generato; il rapporto è dinamico. Da questa differenza risulta una differenza da fare per la soluzione di queste due ultime antinomie. In effetti nelle prime due antinomie, la condizione alla quale si passa nel passato è della stessa natura del condizionato, di conseguenza potrebbe trovarsi al di fuori della serie dei fenomeni. In questo caso, tesi e antitesi potrebbero essere entrambe vere, la tesi fa allusioni a delle condizioni diverse da quelle che si confutano nell'antitesi – poiché nell'antitesi si tratta di fenomeni, nella tesi si tratta di qualcosa che non è un fenomeno. In altre parole, l'antitesi concerne i fenomeni la cui serie è indefinita e dove non si incontra mai l'incondizionato. Ma la tesi potrebbe riguardare le cose in sé, perché non è specificato che la condizione sia della stessa natura del condizionato, come si paragona lo spazio con lo spazio e il tempo con il tempo.

Terza antinomia. – “Non si possono concepire¹⁵⁵ che due sorti di causalità, seguendo la natura o la libertà. La prima è il legame di un fenomeno a un altro secondo una regola. Al contrario, la libertà è la facoltà di iniziare uno stato da soli. Se i fenomeni fossero delle cose in sé, se lo spazio e il tempo fossero delle forme dell'esistenza delle cose, allora le condizioni e il condizionato farebbero sempre parte di una sola e di una stessa serie. (...) Ma se, al contrario, i fenomeni fossero solo delle semplici rappresentazioni, incatenate tra di loro secondo delle leggi empiriche, allora dovrebbero avere delle cause che non siano dei fenomeni. Queste cause sarebbero, per definizione, al di fuori della serie, benché i loro effetti siano nella serie delle condizioni empiriche. In questo caso ci sarebbe una causa intelligibile, cioè noumenale, in rapporto alla quale l'effetto sarebbe libero; tuttavia questo effetto si legherebbe ai fenomeni anteriori secondo la necessità della natura.” Infine, la libertà affermata nella tesi è possibile, essa è conciliabile con la necessità universale affermata nell'antitesi. Se si mettesse la necessità nel mondo delle rappresentazioni, e se si mettesse la libertà nel mondo dei noumeni, questa libertà riguarderebbe l'azione e non la rappresentazione, ci sarebbe da una parte, il nostro carattere empirico, per il quale le nostre azioni sarebbero in rapporto con altri fenomeni secondo le leggi costanti della natura e potrebbero esserci unite, nel senso che ne deriverebbero, e dall'altra parte, ci sarebbe un carattere intelligibile¹⁵⁶, che è la vera causa di ogni

queste azioni come fenomeni, che non è sottomessa a nessuna condizione della sensibilità, che è al di fuori del tempo; ci sarebbe l'*homo noumenon* di lato e al di sotto l'*homo phenomenon*. “Questo soggetto non sarebbe sottomesso a nessuna condizione del tempo, perché esso è la condizione dei fenomeni. Non sarebbe sottomesso a questa determinazione del tempo, in virtù della quale tutto ciò che arriva nella sua causa in altri fenomeni.”¹⁵⁷ Così, la libertà è possibile e conciliabile con le leggi della natura. Esiste una causalità libera? Tutto quello che possiamo dire è che ne concepiamo la possibilità, e che senza di essa non si capirebbero gli imperativi che imponiamo come regole nella pratica. Il verbo dovere¹⁵⁸

¹⁵⁵ Lunga citazione, *op. cit.*, p. 362

¹⁵⁶ *Op. cit.*, p. 366-367

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 371

esprime un genere di necessità che non si incontra da nessuna parte nella natura. L'intelletto trova nella natura solo quello che è, è stato, sarà; è impossibile che qualcosa ci deve essere, altrimenti non esiste. Il dovere sarebbe sprovvisto di sensi se lo si considera il corso della natura. Dunque, la causalità libera non è inconciliabile con le leggi della natura.

Quarta antinomia. – Tutto è condizionato nell'insieme dei fenomeni, in questa serie non può esserci nessun termine incondizionato, di conseguenza, se i fenomeni sono l'essere che parlano, non si arriverebbe mai al necessario. Ma si può fare che c'è per ogni serie di fenomeni una condizione non empirica, un essere assolutamente necessario. Questo essere non farebbe parte della serie, nemmeno come l'anello più elevato. Sarebbe concepito come puramente intelligibile e scapperebbe dalla legge di contingenza, che governa ogni fenomeno. Come si può vedere, la soluzione di questa quarta antinomia è identica a quella della terza¹⁵⁹. L'idealismo trascendentale che ci porta a dichiarare falsa la tesi e l'antitesi delle due antinomie precedenti, ci permette, d'altra parte, di considerare tesi e antitesi, delle due antinomie precedenti, vere, l'antitesi si applica ai fenomeni, la tesi potrebbe essere vera in sé. Ma le quattro antinomie dimostrano e verificano l'idealismo trascendentale, perché formulano delle contraddizioni che la distinzione tra fenomeni e noumeno è solo capace di alzare.

Quello che risulta dalle antinomie della ragion pura è che una cosmologia razionale è impossibile, come una psicologia razionale. Possiamo formulare¹⁶⁰ delle proposizioni problematiche, le tesi delle ultime due antinomie.

3° L'IDEALE DELLA RAGION PURA. – Passiamo alla terza parte della Dialettica trascendentale, intitolata “l'ideale della ragion pura”. La domanda è: è possibile una teologia trascendentale?

Definiamo dapprima l'ideale della ragion pura, cioè Dio. Nell'insieme dei fenomeni interiori,

vediamo l'io, nella totalità dei fenomeni reali, l'universo, infine, nell'insieme di ogni realtà e di ogni possibilità, vediamo Dio, "la totalità del reale e del possibile". Già Leibniz¹⁶¹ mette in Dio l'insieme delle esistenze e delle essenze, cioè il tutto dell'essere e della possibilità. Già Bousset¹⁶², sviluppando un'idea di Cartesio, diceva: "L'imperfetto suppone il perfetto, il perfetto è il primo in sé e nelle nostre idee, l'imperfetto è una degradazione in tutte le cose." Kant dà a questa idea una forma rigorosa, vuole che ogni giudizio, che consiste nel legare un predicato a un soggetto, implichi una base del pensiero dove sarebbe posata in posti profondi, per così dire, la totalità degli attributi reali e possibili, in modo tale che giudicare consiste semplicemente nello scegliere, nel circoscrivere in questa massa l'attributo desiderato. La somma di tutti i predicati, di tutti gli attributi possibili è il terreno, l'humus dove la nostra intelligenza disegna la materia dei suoi giudizi, in modo che ogni giudizio, su qualsiasi oggetto, implica la rappresentazione di ogni attributo reale o possibile, cioè l'idea di

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 379-381

¹⁶⁰ "Pertanto tra tutte le idee cosmologiche, quella che ha motivato la quarta antinomia ci possa far rischiare..., ecc." *op. cit.*, p. 382

¹⁶¹ Leibniz, *Monadologia*, §43 e 44

¹⁶² Bossuet, *Elevazioni sui misteri*, 1° Elevazione. Bergson già cita Clermont nell'Introduzione della sua *Lezione* (vedere H. Bergson, *Lezione*, vol. II, [7 e 8]). Sembrerebbe che Bergson conoscesse bene Bousset, perché l'opera alla quale si riferisce non è tra le più famose, ma è probabile tra le più profonde e filosofiche di Bossuet. Le prime pagine sono importanti per comprendere il cristianesimo cartesiano dell'età classica in Francia. La sua influenza è stata molto forte alla fine del XIX secolo. Léon Ollé-Laprune, professore di Bergson, lo cita in ogni campo.

Dio. "C'è un sottofondo che serve da base per la determinazione universale, esso contiene l'intera fornitura della materia, da cui possono essere prese tutti i predicati delle cose, questo sottofondo ha come conseguenza l'idea di un tutto della realtà (*omnitudo realitatis*). (...) Ogni differenza delle cose non è che un modo per limitare il concetto della realtà suprema, che è il sottofondo comune. È perché l'oggetto dell'ideale può chiamarsi essere primitivo (*ens originarium*), o essere supremo (*ens summum*), o l'essere di tutti gli esseri (*ens entium*)."¹⁶³ Da questa idea del tutto della realtà, dobbiamo necessariamente escludere gli attributi negativi, cioè le imperfezioni, poiché gli attributi negativi non sono dei veri attributi, ma si ottengono dall'esclusione degli attributi positivi, che sono gli unici attributi veri. Di conseguenza, questa idea del tutto dell'essere è, in breve, l'idea della perfezione, l'ideale della ragion pura, ideale in ciò che è il prototipo di ogni realtà per noi.

Affermare l'esistenza di Dio è, come dice Kant, ipotizzare questo ideale, farne una sostanza. È legittimo? Se rimaniamo sul terreno della ragion pura, abbiamo il diritto della speculazione, di passare da questa idea dell'*omnitudo realitatis* all'affermazione dell'esistenza di Dio?

Secondo Kant ci sono tre modi, e tre solamente¹⁶⁴, di mostrare l'esistenza di Dio: "Si parte da un'esperienza determinata e dalle sue proprietà particolari per innalzarsi a una causa suprema, situata al di fuori del mondo, o bene si parte da un'esperienza indeterminata, o meglio si astrae ogni esperienza e si conclude *a priori* da un semplice concetto all'esistenza di una causa suprema. La prima prova è quella fisico-teologica, la seconda, la prova cosmologica, la terza, la prova ontologica. "Non ce ne sono più." Kant, seguirà nell'analisi di queste prove l'ordine inverso, perché come vedremo, è la prova ontologica che fonda la prova cosmologica e sono le due prove, ontologica e cosmologica, che fondano la prova fisico-dinamica. Questa dimostrazione dell'esistenza di Dio contiene un errore. "Dimostrerei che il motivo non avanza più in uno di questi percorsi che nell'altro e che spiega le ali per innalzarsi, dalla sola forza della speculazione, al di sopra del mondo sensibile."¹⁶⁵ Consideriamo queste tre prove.

I – *Impossibilità di una prova ontologica.* – La prova ontologica parte dal concetto *a priori* dell'essere perfetto¹⁶⁶, cioè di tutta la realtà e conclude analiticamente all'esistenza in sé come sostanza dell'essere perfetto, basandosi sul fatto che l'esistenza è un attributo che non può essere rifiutato al soggetto che suppone essere la totalità degli attributi possibili.

Riassumiamo la critica che Kant fa di questa prova. L'obiezione che eleva si presenta sotto più forme che la rendono sempre più chiara.

1° Se in un giudizio identico faccio sparire il predicato e che ritengo il soggetto, ne risulta una contraddizione. Ma se faccio sparire nello stesso momento sia il soggetto che il predicato, allora non c'è nessuna contraddizione, perché non c'è più nulla con cui possa avere una

¹⁶³ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 389

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 396

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Kant inizia la sua critica parlando dell'"essere assolutamente necessario", annunciato nella quarta antinomia (*op. cit.*, p. 397)

contraddizione. È contraddittorio pensare a un triangolo se gli si tolgono nel pensiero i tre angoli. Ma non vi è contraddizione se si fanno scomparire i tre angoli e il triangolo contemporaneamente. In altre parole, si pretenderebbe che sarebbe logicamente contraddittorio dire che Dio non esiste, ma è un'assurdità, una contraddizione, non può nascere altro che l'attribuzione o il rifiuto di un certo predicato a un certo soggetto, essa non può nascere dalla negazione pura e semplice del soggetto stesso.

2° Se dite: solo che penso a Dio, penso anche alla sua esistenza, senza dubbio ne avete il diritto,

la vostra proposizione è analitica. Ma non potete che ripetervi, cadete, come dice Kant, in una tautologia¹⁶⁷, che consiste nel dire che se pensate a Dio, lo pensate. Se invece dite:” Solo il fatto che penso a Dio, esiste, allora superate il vostro diritto, la proposizione non è più analitica, diventa sintetica, ma si riduce a un’affermazione arbitraria.” Se chiamate realtà ogni posizione (di un soggetto o di un predicato), avete già ammesso come reale la cosa con tutti i suoi predicati nel concetto del soggetto, e non fate che ripetervi nella predicazione. Al contrario, avete, come deve fare ogni uomo ragionevole, che ogni proposizione esistenziale è sintetica, allora come pretendete di affermare che l’esistenza del predicato non può essere tolta senza contraddizione, poiché questo privilegio appartiene alle proposizioni analitiche, il cui carattere analitico consiste anche in questo?

3° L’esistenza non è un vero attributo¹⁶⁸. Che io penso a Dio come esistente o come possibilità, è la stessa idea che ho nella mente in tutti e due i casi, in modo che non si ha il diritto di dire che si diminuisce l’idea di Dio, rifiutando l’esistenza sostanziale, l’idea di Dio è la stessa, sia che esiste, sia che non esiste. “Cento talleri reali non contengono assolutamente niente di più (come attributo) di cento talleri possibili, poiché se c’era qualcosa di più, qualche attributo in più nel tallero reale, se c’era qualcosa di più nell’oggetto rispetto al concetto che lo rappresenta, il concetto non esprimerebbe più ogni oggetto e non sarebbe più il concetto dell’oggetto. (...) Se penso una cosa dai suoi attributi e dico: “questa cosa è”, niente, assolutamente niente è aggiunto alla cosa, poiché altrimenti non sarebbe più la stessa cosa che esisterebbe, perché ci sarebbe qualcosa in più nella cosa che non avrei pensato nel concetto.” Si dirà, tuttavia, che tra il reale e il possibile, c’è una differenza e che possedere cento talleri è un’altra cosa rispetto ad avere semplicemente l’idea. Senza dubbio. Ma questa differenza esiste tra cento talleri reali e cento talleri possibili, essa non esiste tra l’idea dei cento talleri reali e l’idea dei cento talleri possibili. L’idea è identica nei due casi. Ciò che distingue il primo caso dal secondo, è che i cento talleri reali¹⁶⁹ si riferiscono alla mia esperienza, invece i cento talleri possibili non sono percepiti, non si riferiscono alla mia esperienza. Dio esistente si distinguerebbe dal Dio possibile nell’intuizione che avrò. Infatti, non ho l’intuizione di Dio, perché ogni intuizione è sensibile. Ho solo il concetto di Dio costruito con la totalità dei predicati possibili. Ora, da questo concetto non posso passare all’esistenza, essa è un oggetto dell’intuizione. Non c’è nessuna contraddizione nel porre il concetto di Dio, cioè la totalità degli attributi possibili, e a rifiutare la sua esistenza, poiché essa non è un attributo e che non diminuisco il concetto di Dio rifiutando l’esistenza, la quale non è e non può essere

¹⁶⁷ *Op. cit.*, p. 400

¹⁶⁸ “Essere non è una manifestazione del predicato reale” (*Op. cit.*, p. 401)

¹⁶⁹ Questo testo è stato commentato e criticato da Hegel nella *Scienza della logica* (ed. del 1812, p. 27-29, ed. Lasson, p. 70-73) anche le §51 della logica dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

rappresentata nel concetto. “Noi siamo obbligati a uscire dal nostro concetto di un oggetto per accordare l’esistenza di quest’oggetto”.

II – *Impossibilità di una prova ontologica.* – È la prova che Leibniz chiama *a contingenza mundi*. “Se qualcosa esiste, deve esistere anche un essere assolutamente necessario. Esiste qualcosa, quando questo non sarebbe che l’io stesso. Dunque, un essere assolutamente necessario esiste.”¹⁷⁰ Per avere una base solida, questo ragionamento si basa sull’esperienza. Esso sembra differire dalla prova ontologica, la quale ha come punto di forza i concetti puramente *a priori*. La verità è che questa esperienza serve alla prova ontologica per farne un solo passo, a sapere per elevarsi all’esistenza di un essere necessario in generale. Il ragionamento empirico non può far conoscere gli attributi di questo essere. Così la ragione l’abbandona e cerca nei concetti semplici quali devono essere gli attributi di un essere assolutamente necessario, cioè di un essere che deve contenere ogni condizione richiesta per una necessità assoluta. La ragione crede di trovare queste condizioni nell’idea dell’essere sovranamente reale¹⁷¹, perché il concetto di questo essere soddisfa pienamente il concetto della necessità assoluta nell’esistenza, cioè che lo si può concludere da questo concetto a questa necessità, proposizione che afferma il ragionamento ontologico. Esso, ritorna in quello cosmologico, ciò che si credeva di evitare.”

Ecco il senso di questo passo. La prova cosmologica parte dall’affermazione che qualcosa esiste e si conclude dalla contingenza di questa esistenza a quella di un essere necessario. Ora, accettando la validità di questa conclusione, che si posa su una legge, secondo Kant illegittima del principio di causalità, l’essere necessario che si vuole raggiungere non è necessariamente l’essere perfetto. Questo potrebbe essere l’assoluto dei materialisti, l’atomo, questo essere necessario e indeterminato. Ma la ragione prova il bisogno di determinare *a priori* la natura di questo essere necessario. Essa cerca tra tutti i concetti quello che sembra sviluppare in sé l’esistenza necessaria. Ora, il concetto dell’essere perfetto è, precisamente, il solo che risponde a questa condizione, poiché, come abbiamo visto nella prova ontologica, siamo portati naturalmente dalla logica stessa della nostra mente a considerare l’essere perfetto come sviluppante l’esistenza necessaria. In modo da arrivare all’esistenza di Dio, ma che il nervo nascosto del ragionamento sia la prova ontologica.

Questa prova cosmologica, secondo Kant, ci fa capire bene in cosa consiste il movimento¹⁷², con il quale la ragione arriva a porre l’esistenza come sostanza dell’essere perfetto. L’unità sistematica della natura ci sembra dover prendere come base l’idea di un essere sovranamente reale, questa idea è rappresentata come un oggetto reale, e questo oggetto, poiché è la condizione suprema, è rappresentato come necessario. È la stessa illusione che ci fa considerare lo spazio come esistente per sé. “Noi convertiamo in un principio costitutivo un principio regolatore.”¹⁷³

¹⁷⁰ *Critica della ragion pura*, Ak, III, p. 404-405

¹⁷¹ Il concetto dell’*eas realissimum*, *op. cit.*, p. 406

¹⁷² Per spiegare questo movimento Kant lo rappresenta sotto la forma scolastica (*op. cit.*, p. 406-

¹⁷³ *Op, cit.*, p. 413

Così arriviamo all'essere perfetto.

umana.”¹⁷⁷ Tuttavia Kant scopre più vizi.

una volontà (come la nostra).

del mondo”¹⁷⁹.

organizzatore perfetto, la causa è proporzionata al suo effetto¹⁸⁰.

d) Secondo Kant, questa prova contiene implicitamente le due precedenti. Essa prende in prestito la sua forza dal ragionamento ontologico, dissimulata in quello cosmologico. In effetti, dopo aver raggiunto l'ammirazione della grandezza, della saggezza dell'autore del mondo, non si può andare oltre, si abbandona questo ragionamento all'improvviso per passare alla contingenza del mondo contingente, che si conclude dall'ordine e dalla finalità. Allora, dalla contingenza del mondo, si

arriva a un essere necessario e dall'idea dell'essere necessario, si passa a quella dell'essere perfetto. "La prova fisico-teologica si ferma nella sua

¹⁷⁴ Manca una parola nel manoscritto. Questo genere di spazio bianco costituisce l'eccezione che conferma le testimonianze secondo cui Bergson dettava le sue lezioni lentamente, così che i suoi studenti potessero prendere nota. È anche probabile che gli studenti non lo interrompessero per chiedergli di ripetere quando non avevano capito bene, cosa che capitava raramente.

¹⁷⁵ *Op, cit.*, p. 414

¹⁷⁶ *Op, cit.*, p. 415

¹⁷⁷ *Ibid.* Kant aggiunge: sarebbe volere non solo trovarci una consolazione, ma anche agire in pura perdita, anche di voler portare qualcosa all'autorità di questa prova."

¹⁷⁸ Bergson insiste sul soggetto più di Kant, che dice con più moderazione: "Non parleremo della ragione naturale di questo ragionamento, dove si inizia dall'analogia di qualche produzione della natura con ciò che produce l'arte umana..." (*op, cit.*, p. 417)

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Op, cit.*, p. 418

impresa. Nel suo disagio, salta alla prova cosmologica, la quale non è che una prova ontologica mascherata."¹⁸¹

La conclusione è che se non si può trovare l'esistenza dell'ideale della ragione pura, non la si può più negare¹⁸², poiché siamo racchiusi nel mondo dei fenomeni e ogni applicazione trascendentale dei principi, sia per affermare, sia per negare, è ugualmente illegittima. Più generalmente, la Dialettica trascendentale conferma la due parti precedenti della *Critica*. Questa domanda: come sono possibili i giudizi sintetici a *priori*? è stata risolta nel senso che è il nostro pensiero che organizza le cose, applicando i concetti puri, dall'intermediario degli schemi alle intuizioni sensibili. Così è dimostrato l'idealismo trascendentale, così è basata a certezza in materia scientifica. Ma questa critica, mostrandoci l'impotenza della ragione nell'affermare qualcosa che concerne l'aldilà, ci mostra anche che anche la negazione è illegittima. Secondo Kant, ciò che ci porta a credere, ci determinerà, sono i motivi ricavati dall'azione morale a mancare di ragioni puramente speculative.

Le occorrenze kantiane nelle opere di Bergson

Saggio sui dati immediati della coscienza	
Originale francese	Traduzione italiana
<p>p.69</p> <p>p.70</p> <p>p.167</p> <p>p.174</p>	<p>p.64</p> <p>p.65</p> <p>p.142</p> <p>p.146</p>
Materia e memoria	
<p>p.23</p> <p>p.205</p> <p>p.208</p>	<p>p.22</p> <p>p.155</p> <p>p.157</p>
Evoluzione creatrice	

p.205-207	p..198-199
p.231	p.213
355-363	p.336-343
Pensiero e movimento	
p.21,23,25	pp.20-21
p.69	pp.57-58
p.75	p.63
p.83-84	p.118
p.141	pp.130-132
pp.220-224	pp.184-187
p.245	p.204
p.249	p.207

BIBLIOGRAFIA

Opere di Kant

Gesammelte Schriften, ed. della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi dell'Accademia delle Scienze di Berlino: indicata come *Akademieausgabe*).

Principali traduzioni italiane

Kant E. *Scritti precritici*, tr.it. a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari 1923, nuova ed. riveduta e accresciuta a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari-Roma 1953.

ID., *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr.it. a cura di P. Carabellese, rivista da R. Hohenemser, Laterza, Bari-Roma, 2001

ID., *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010.

ID., *Epistolario filosofico* a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990.

Opere su Kant

Eisler R., *Kant-Lexicon*, Berlino 1930.

De Vleeschauwer H.J., *La deduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, Paris 1937.

ID., *L'evolution de la pensee kantienne. Histoire d'une doctrine*, Parigi 1939.

Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari-Roma, 2006.

ID., *La questione della cosa*, tr.it. a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1990.

Kemp Smith N., *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, Londra 1923.

Paton H.J., *Kant's theory of experience. A commentary on First Half of the Critique of pure reason*, Londra 1938.

Daval R., *La methaphysique de Kant. Perspective sur la methaphysique de Kant d'apres la theorie du schématisme*, Parigi 1951.

Bennett J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Scaravelli L. *Studi kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Heimsoeth H., *Transzendetale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., W. de Gruyter, Berlin 1966-1971.

Alquié, *La critique kantienne de la methaphysique. Un commentaire de la <<Dialectique transcendente>>*, PUF, Paris 1968.

Bennett J., *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.

Sachta P., *Die Theorie der Kausalität in Kants <<Kritik der reinen Vernunft>>*, Hain, Meisenheim a. G. 1975.

Henrich D., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Winter, Heildeberg 1976.

Schönrich G., *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981.

Allison H.E., *Kant's Trancendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven-London 1983.

Hoppe H., *Das Problem der Verbindung von Vorstellung und ihrer Gegenstandsbeziehung in der <<Kritik der reinen Vernunft>>*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1983.

Zöller G., *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematische Bedeutung der Termini <<objective Realität>> und <<objective Gültigkeit>> in der <<Kritik der reinen Vernunft>>*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1984.

Cramer K., *Nicht reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendente Philosophie Immanuel Kants*, Winter, Heildeberg 1985.

Obergfell F., *Begriff und Gegenstand bei Kant. Eine phänomenologische Untersuchung zum Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe und reinen Verstandbegriffe in der <<Kritik der reinen Vernunft>>*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

Palumbo M., *Immaginazione e matematica in Kant*, Laterza, Roma-Bari 1985.

Michel K.H., *Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Eine Kritische Untersuchung der <<transzendentalen Ästhetik>> in der <<Kritik der reinen Vernunft>> und ihrer theologischen Konsequenz*, Brockhaus, Wuppertal 1987.

Aquila R.E., *Matter in Mind. A study of Kant's Trascendental Deduction*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1989.

Kunkel E., *Das <<Ich denke>>. Sein gnoseologische Relevanz in Kants <<Kritik der reinen Vernunft>> und sich hieraus eröffnende Perspektiven*, P. Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-New York ecc. 1989.

Schmucker, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft. Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstückes des zweiten Buches der transzendente Dialektik*, Bouvier, Bonn 1990.

Pierobon, F., *Kant et la fondation architectonique de la metaphysique*, Millon, Grenoble 1990

Waxman W., *Kant's Model of Mind. A new Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991.

Carl W., *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der <<Kritik der reinen Vernunft>>. Ein Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.

Pierobon F., *Systeme et representation : la deduction transcendante des categories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble 1993.

Venturelli D., *Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, in *Giornale di metafisica*, N.1, 1993.

Brook P., *Kant and the mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994.

Neiman S., *The Unity of Reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, New York

Falkenstein L., *Kant's Intuitionism. A commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto 1995.

Giannetto G., *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1996.

Deleuze G., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, tr.it. a cura di M.Cavazza e A.Moscato, Cronopio, Napoli 1997.

Baumanns P., *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

Micheli G., *Matematica e metafisica in Kant*, CLEUP, Padova 1998.

Kitcher P. (ed.) *Kant's Critique of Pure Reason. Critical Essay*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md.) 1998.

Abela P., *Kant's Empirical Realism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

Natterer P., *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2002.

Michel K., *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants <<Kritik der reinen Vernunft>>*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2003.

Pierobon F., *Kant et les mathématiques : La conception kantienne des mathématiques*, Vrin, Paris 2003.

Opere di Bergson

Bergson H., *Essai sur le données immédiates de la conscience*, Puf, Paris 2011.

ID., *Matière et mémoire*, Puf, Paris 2009.

ID., *L'Evolution creatrice*, Puf, Paris 2010 .

ID., *La pense et le mouvant*. Puf, Paris 2010.

Principali traduzioni in italiano

Bergson H., *Saggio sui dati immediati della coscienza* a cura di Sossi F., Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

ID., *Materia e memoria* a cura di Pessina A., Laterza, Bari-Roma, 2004.

ID., *L'Evoluzione creatrice*, a cura di Polidori F., Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

ID., *Pensiero e movimento*, a cura di Sforza F., Bompiani, Milano 2000.

Opere su Bergson

Gregoire F., *L'intuition selon Bergson. Etude critique*, Nauwelearts, Louvain 1947.

Husson L., ***L'intellectualisme de Bergson : Genese et developpement de la notion bergsonniene d'intuition*** , PUF, Paris 1947.

Adolphe L., *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris 1951.

Moséé-Bastide R.M., *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959.

- Mouélos G., *Bergson et les niveaux de réalite*, P.U.F., Paris 1964.
- Robinet A., *Bergson et la metamorphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965.
- Barthélemy-Madalue, *Bergson adversarie de Kant. Etude critique de la conception bergsonienne du kantisme*, PUF, Paris 1966.
- Trotignon P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphisique*, P.U.F., Paris 1968.
- Chahine O.E., *La durée chez Bergson*, H. Boucher, Paris 1970.
- Mathieu, Bergson. *Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971².
- Bachelard G., *La dialectique de la durée*, PUF, Paris, 1972.
- Bretonneau G., *L'idée de création dans la philosophie de Bergson*, Université de Lille, Lille 1974.
- Pessina A., *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson*, CUSL; Milano 1983.
- ID., *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- Ronchi R., *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Milano 1990.
- Babini P., *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1990.
- De Lattre A., *Bergson: une ontologie de la perplexité*, P.U.F., Paris 1990.
- Genovesi A., *Kant, Bergson et la <<la philosophie nouvelle>>*, <<Studi kantiani>>, 4, 1991, pp. 93-119.
- Marzocca O., *Tempo e molteplicità. La durata bergsoniana tra relatività e irreversibilità*. <<Giornale critico della Filosofia italiana >>, 72, 1993, n.2, pp.271-303.
- Brotti G., Bergson. *La coscienza e il tempo*, CEDAM, Padova 1994.
- Worms F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris 1997.
- Genovesi A., *Bergson e Einstein. Dalla percezione della durata alla concezione del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Worms F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris 2004.
- Fasolo G., *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005.
- Barili R., *Bergson filosofo del software*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Riquier C., *Archeologie de Bergson : temps et metaphysique*, P.U.F., Paris, 2009.

Worms F., Riquier C., *Lire Bergson*, Paris, PUF 2011.

Heidsieck F., *Bergson et la notion d'espace*, Harmattan, Paris 20112 .

Ronchi R. *Bergson. Una sintesi.*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.

Wellington Webb C., *Space and Time in the Philosophies of Kant and Bergson*, Nabu Press, 2011.

Romano C., *L'evenement et le temps*, PUF, Paris 2012.

INDICE

INTRODUZIONE	p.2
CAPITOLO PRIMO: <i>IL RAPPORTO TRA KANT E BERGSON: STORIA CONTESTI E PARADIGMI</i>	
1.1.	Questioni metodologiche
p.8	
1.2	La nozione di tempo nella <i>Nova Dilucidatio</i> : le fonti p. 13
1.3	Tempo e coscienza nella <i>Nova dilucidatio</i> p.19
1.4	Bergson continuatore e oppositore di Kant p.24
CAPITOLO SECONDO: <i>TEMPO, SPAZIO E MATEMATICA</i>	
2.1	La teorizzazione del numero in Bergson p.28
2.2	La teorizzazione del numero in Kant p.38

2.3	Lo studio delle antinomie matematiche in Kant e i paradossi di Zenone nell'interpretazione bergsoniana	p.48
-----	--	------

CAPITOLO TERZO: TEMPO E SOGGETTO

3.1	Durata e coscienza in Bergson	p.60
3.2	Tempo e coscienza nella prima edizione della Deduzione trascendentale della <i>Critica della ragion pura</i>	p.68
3.3	Tempo e coscienza nella seconda edizione della Deduzione trascendentale della <i>Critica della ragion pura</i>	p.76
3.4	La nozione di memoria in Kant e Bergson	p.84
Appendice	- Lezioni sulla <i>Critica della ragion pura</i> - di H.Bergson	p. 87
	Tavola delle occorrenze	p.139
	Bibliografia	p.141